COMENTARIOS A LA NUEVA

Biblia de Jerusalén



Salmos 107-150

Ángel Aparicio



Desclée De Brouwer

ÁNGEL APARICIO RODRÍGUEZ, cmf.

SALMOS 107-150

Comentarios a la
Nueva Biblia de
Jerusalén



Desclée De Brouwer

ISBN: 978-84-330-
Depósito Legal: BI-3543/08
Impresión: RGM, S.A. - Urduliz
Impreso en España - Printed in Spain

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

El cuarto volumen de mi comentario está reservado para el quinto y último libro del salterio (Sal 107-150). Según los títulos del texto masorético, existe una breve colección davídica en los inicios del libro (Sal 108-110) y otra, algo mayor, casi al final (Sal 138-145). Algunos salmos de «las canciones de las subidas» (Sal 120-134) también son atr-ibuidos a David (Sal 122; 124; 131; 133); uno más se le asigna a Salomón (Sal 127). Los salmos restantes del libro carecen de título, son «huérfanos». Entre estos últimos, sin embargo, hay que distinguir aquellos que comienzan con la exhortación «alabad a Yahvé» (Aleluya) y aquellos otros que carecen de esa exclamación. Con «Aleluya» comienzan los Sal 107; 111-114; 116-118; 135-136; 146-150; total, quince salmos. La liturgia judía resaltó tres grupos dentro de los salmos «aleluyáticos»: el «Pequeño Hallel» o «Hallel Egipcio» (Sal 113-118), así llamado por el Sal 114 que canta la epopeya del éxodo; el «Gran Hallel» (Sal 136) y el «Hallel Final» (Sal 146-150). Dada la repetición de la i-nvitación aleluyática, da la impresión de que todo el libro se encamina hacia la solemne doxología con la que se cierra el libro y el salterio: el Sal 150. En este salmo se repite diez veces la expresión «Aleluya», sin contar la invitación inicial y la final. La última palabra del salterio es: «Aleluya». Entre los salmos «huérfanos» tiene suma importancia el Sal 119, el más largo del salterio, dedicado todo él a cantar la revelación divina (la Ley) a lo largo de 176 versos. ¿Es posible alguna articulación de los salmos del quinto libro?

Mirando hacia atrás, algunos temas iniciados en el primer libro llegan a su meta en el quinto. La Ley, por ejemplo, fue presentada en el prólogo del libro (Sal 1), como criterio para discernir conductas; fue elevada a rango de decálogo que ha de observar quien pretenda

acceder al templo de Yahvé (Sal 15); fue festejada como fuente de instrucción y de vida (Sal 19). Llegados al Sal 119, con tantos géneros sálmicos entrelazados, el cr-eyente vive una alianza de estrecho amor con Dios. Todos los recursos del lenguaje están al servicio de una deliciosa confesión de amor propia del que se sabe amado y vive enamorado de la revelación divina. En el Sal 2 hacía su aparición el Mesías. Ha retornado una y otra vez a lo largo del salterio, cuyos lugares precisos evito enumerar por razones de brevedad; en el Sal 110 accede al trono eterno. Los malvados están presentes casi en todos los salmos, aunque su actuación sea más continuada y escarnecedora en el libro primero, hablando de un modo muy genérico. Extraña enormemente que aparezcan con una contundencia brutal entre el «Gran Hallel» (Sal 139) y el «Hallel Final» (Sal 146-150). Los Sal 140-143 están reservados a los malvados. El lugar más apropiado para estos salmos debería ser el primer libro del salterio; sin embargo, ahí están, antes de llegar al «Hallel Final», acaso porque el creyente ha de ser plenamente purificado antes de entonar el «Aleluya» eterno, en el que no se escuchará la voz de los malhechores. La Ley, el Mesías y los malvados los tomo como ejemplo, muy sucintamente desarrollado, de cómo el quinto libro es la meta de diversos itinerarios.

Me he referido al Sal 119 como expresión del amor enamorado de la revelación de Dios, de la intimidad entre Dios y el creyente. En continuidad con el Sal 119 ha de leerse el Sal 139, que canta tan gozosa como intensamente la intimidad de Dios con el creyente. Dios, cuyo conocimiento excede toda ponderación, se vuelca amorosamente sobre el hombre: «Tú me escrutas, Yahvé, y me conoces…» (Sal 139,1ss). Aquél a quien nada le es ajeno, sino que todo está presente ante él, extiende su izquierda y su derecha para sostener a su hijo (139,7-12). El poder divino que sustenta el universo se entretiene tejiendo a su elegido en el seno materno (v. 13) y entretejiéndolo, con bordados y recamados, en el seno de la tierra (v. 15). La corporeidad humana viene a ser como el paño que cubría el arca. El hombre así cuidado por Dios es icono de la divinidad. ¡Qué deliciosa intimidad corre a lo largo del Sal 139! Merece la pena ponerse en camino y pasar por tantas aventuras, aunque sean dolorosas, para llegar a la intimidad con Dios.

Una peculiaridad del libro quinto son «las canciones de las subidas». Repiten en ab-reviatura todo el recorrido del salterio, como un

pequeño salterio dentro del libro. Se parte del destierro en Masac –fuera de la tierra– (Sal 120,5), y se termina en el templo, en la presencia de Dios: «¡Entremos en el lugar donde Él habita, / postrémonos ante el estrado de sus pies!» (Sal 132,7). En la presencia de Dios, se goza la dicha y la belleza de la fraternidad (Sal 133), se vive la confianza del abandono en las manos maternales de Dios (Sal 131,2). Entre ambos extremos del camino (el destierro y el templo) surge la tentación (Sal 121), la persecución (123,3-4), el deseo gozoso (122), la confianza (125), etc. La palabra definitiva de este pequeño salterio es la alabanza: «¡Vamos, bendecid a Yahvé / todos los siervos de Yahvé, / que servís en la Casa de Yahvé, / en los atrios de la casa de nuestro Dios!» (134,1).

¡Aleluya! es la expresión más repetida del libro. La alabanza es la palabra última de la creación y de la historia. El creyente que goza de la intimidad con Dios, que ha llegado hasta el templo santo, entona la alabanza ya ahora. En la alabanza del ser humano suena la alabanza cósmica, como deja entrever el primer salmo del «Pequeño Hallel»: «¡Aleluya! / ¡Alabad, siervos de Yahvé, / alabad el nombre de Yahvé! / ¡Bendito sea el nombre de Yahvé, / desde ahora y por siempre! / ¡De la salida del sol hasta su ocaso, / alabado sea el nombre de Yahvé!» (Sal 113,1-3). Todos los pueblos, y con ellos todos los vivientes –excepto los montes, los orgullosos– se inclinan para alabar la bondad eterna, cuya gloria está por encima de los cielos (113,4), cuya diestra cambió el curso de la historia (Sal 114), cuyo poder sustrajo al rey del poder de la muerte (Sal 115). Justo es que alaben a Yahvé todas las naciones y lo aclamen todos los pueblos, porque su misericordia y fidelidad duran por siempre (Sal 117). Quien contemple el pasado desde esta cima gloriosa descubrirá el amor de Dios en todos los capítulos de la historia, y éstos se convertirán en motivo de alabanza al Dios bueno, cuyo amor es eterno, como cantará de forma litánica el «Gran Hallel»: «¡Dad gracias a Yahvé porque es bueno, / porque es eterno su amor» (Sal 136).

Superada la prueba postrera (Sal 140-143), todo se prepara para cantar el Aleluya eterno. Dios ha mostrado su justicia en favor de los oprimidos y de los hambrientos, de los cautivos y los ciegos, del peregrino, del huérfano y de la viuda (Sal 146,6-9). Ha re-construido la ciudad santa de Jerusalén y ha reunido en ella a los deportados (Sal 147,2). Es el defensor de la ciudad y el tutor de la paz (Sal 147,13-14).

Ha llegado el momento de alabar la eterna bondad de Dios. Todo el universo, cielo y tierra, alaba a Dios. Israel, pueblo de Dios, es el liturgo de esta alabanza cósmica: una gran coral, formada por seres celestes y terrestres, alaba a Dios (Sal 148). El director de orquesta de la gran coral que es el Sal 150 va dando entrada a distintas voces e instrumentos para que todos alaben a Dios con una sinfonía universal. En este himno a toda orquesta destaca la voz del solista: del ser humano partícipe del respiro divino: «¡Todo cuanto respira alabe a Yahvé!». La rúbrica de todo el salterio, y de la historia, es una sola palabra: «¡Aleluya!». El hombre salvado ha entrado en el santuario divino, junto con toda la creación redimida, para cantar eternamente el amor de Dios: ¡Aleluya!

El lector tiene ante sí una visión panorámica del quinto libro del salterio que comentaré inmediatamente, aplicando el mismo método aplicado a los tres volúmenes precedentes, publicados por la editorial Desclée De Brouwer.

SALMO 107 (106)
Dios salva al hombre de todo peligro

¡Aleluya!

1 ¡Dad gracias a Yahvé porque es bueno,
porque es eterna su misericordia!

2 Que lo digan los rescatados por Yahvé,
los rescatados del poder del adversario,
3 los que ha reunido de todos los países,
de oriente y poniente, del norte y mediodía*.

4 Por el desierto erraban, por la estepa;
no acertaban con lugares habitados;
5 hambrientos y sedientos,
se sentían desfallecer.
6 Pero clamaron a Yahvé en su apuro,
y él los libró de sus angustias;
7 los condujo por el recto camino,
hasta alcanzar un lugar habitado.
8 ¡Den gracias a Yahvé por su amor,
por sus prodigios en favor de los hombres!
9 Pues calmó la garganta sedienta,
y a los hambrientos colmó de bienes.

10 Habitaban la tiniebla y la sombra,
cautivos de hierros y miserias,
11 por desafiar las órdenes de Dios,
por despreciar el proyecto del Altísimo.
12 Doblegó su terquedad con fatigas;
sucumbían, privados de socorro.

13 Pero clamaron a Yahvé en su apuro,
y él los libró de sus angustias.
14 Los sacó de la tiniebla y la sombra,
rompió todas sus cadenas.
15 ¡Den gracias a Yahvé por su amor,
por sus prodigios en favor de los hombres!
16 Pues las puertas de bronce rompió,
deshizo los barrotes de hierro.

17 Embotados por todos sus yerros,
miserables a causa de sus culpas,
18 les daban repugnancia los manjares,
ya estaban a las puertas de la muerte.
19 Pero clamaron a Yahvé en su apuro,
y él los libró de sus angustias.
20 Su palabra envió para sanarlos
y arrancar sus vidas de la fosa*.
21 ¡Den gracias a Yahvé por su amor,
por sus prodigios en favor de los hombres!
22 Ofrezcan sacrificios de acción de gracias,
pregonen sus obras con gritos de alegría.

23 Se hicieron a la mar con sus naves,
comerciando por todo el océano,
24 y vieron las obras de Yahvé,
todas sus maravillas en el piélago.
25 A su voz, un viento de borrasca
hizo encresparse a las olas;
26 al cielo subían, bajaban al abismo,
su espíritu se hundía bajo el peso del mal;
27 daban vuelcos, vacilaban como ebrios,
no les valía de nada su pericia.
28 Pero clamaron a Yahvé en su apuro,
y él los libró de sus angustias.
29 A silencio redujo la borrasca,
las olas callaron a una.
30 Ellos se alegraron al verlas calmarse,
y él los llevó al puerto deseado.
31 ¡Den gracias a Yahvé por su amor,
por sus prodigios en favor de los hombres!

[32] **¡Alábenlo en la asamblea del pueblo,**
en el concejo de ancianos lo celebren!

[33] **Él cambia los ríos en desierto,**
en puro sequedal los manantiales,
[34] **la tierra fértil en salinas,**
cuando obran el mal sus habitantes.
[35] **Pero cambia el desierto en estanque,**
la árida tierra en manantial;
[36] **asienta allí a los hambrientos,**
para que funden ciudades habitadas.
[37] **Siembran campos y plantan viñas,**
producen frutos en tiempo de cosecha.
[38] **Él los bendice y se multiplican,**
no deja que mengüen sus ganados.
[39] **Menguados estaban y abatidos,**
presa del mal y la aflicción.

[40] **El que vierte desprecio sobre príncipes,**
los extraviaba por yermos sin camino.
[41] **Pero recobra al pobre de la miseria,**
aumenta sus clanes como un rebaño;

[42] **los rectos lo ven y se alegran,**
los malvados se tapan la boca.
[43] **¿Quién es sabio? ¡Que guarde estas cosas,**
y medite en el amor de Yahvé!

V. 7 «mediodía» conj.; «mar» hebr.
V. 20 «sus vidas de la fosa» conj.; «de sus fosas» hebr.
V. 37 «producen frutos en tiempo de cosecha»; otros: «y cosecharon un producto copioso».

I. Visión de conjunto

Aunque la invitación al agradecimiento recurra a una fórmula hecha de uso vario (véanse Sal 106; 118; 136; 1 Cro 16), su repetición a lo largo de la primera parte de salmo (vv. 8.15.21.31) da como resultado un gran cántico de acción de gracias. El poeta da gracias a Dios por su bondad, por su eterna misericordia (v. 1). Los invitados a dar

gracias son los rescatados y los reunidos de todos los países: los exiliados y los dispersos entre las naciones, los judíos de la diáspora (vv. 2-3). El poeta propone al oyente o al lector cuatro situaciones paradigmáticas: el caso de los errantes por el desierto (vv. 4-9), el de los cautivos a oscuras (vv. 10-16), el de los enfermos a causa de sus culpas (vv. 17-22) y el de los marineros a la deriva (vv. 23-32). Cada cuadro, descrito con vivacidad, se amolda a un cliché fijo: situación calamitosa-clamor-liberación-acción de gracias. Los vv. 33-43 ya no siguen el anterior esquema ni repiten el doble estribillo de los versos precedentes.

Se advierte fácilmente la correspondencia entre los vv. 1 y 43: el v. 1 invita a dar gracias a Yahvé por su *amor* eterno, y el v. 43 invita al sabio a que medite en el *amor* de Yahvé. Este dato sería suficiente, según algunos, para hablar de la unidad de todo el poema. Lo más probable, sin embargo, es que el salmo tenga tras de sí una larga tradición, cuyo itinerario exacto nos es difícil seguir. Es posible que al poema original se le añadiera una segunda invitación a la alabanza, dirigida a los rescatados y a los reunidos de todos los países (vv. 2-3) y que los cuatro cuadros anteriores fueran reinterpretados y aplicados al grupo formado por los retornados del exilio y los venidos de la diáspora; es decir, es posible que los cuatro ejemplos anteriores, tan genéricos que valen para cualquier situación similar a la descrita en ellos, fueran leídos desde la historia de la salvación. Así, los errabundos del desierto reciben una interpretación alegórica en los vv. 33-35; desde el léxico evocan el cuadro del mar y temáticamente aluden a la generación del éxodo (vv. 33-35); los prisioneros tendrían su equivalencia en el pueblo despojado de la tierra y alejado de ella (vv. 36-39); los enfermos vendrían a ser los exiliados de otro tiempo que han regresado a la patria (vv. 40-42). Concluye el salmo con el v. 43. La alegoría histórica es, a la postre, una alabanza dirigida a Aquél que ha de ser alabado en la asamblea del pueblo y celebrado en el consejo de los ancianos (v. 32): es el auténtico protagonista de los vv. 33-42.

La horizontalidad del salmo es tan amplia como los cuatro puntos cardinales; desde ellos vienen los deportados o los dispersos (vv. 2-3). En esta amplia geografía destaca el grupo de los ambulantes por el desierto (v. 4) o por «yermos sin camino» (v. 40), pero conducidos por Dios por el camino que lleva a casa (v. 7). Abundan los con-

trastes; por ejemplo, a los lugares habitados (v. 4b) se opone el desierto (vv. 4.33.35.40); a la tierra fecunda y bien regada (vv. 33-35) se opone el mar caótico (vv. 23-29); a la estrechez y a la angustia, el amplio horizonte de la libertad (vv. 6.13.19.29). El encarcelado y esposado (v. 10), el enfermo privado de alimento y deslizándose hacia el Seol (la «no-tierra», v. 18) ve cómo sus cadenas se despedazan (v. 14), cómo se deshacen los barrotes de hierro (v. 16), cómo se entonarán aún canciones alegres (vv. 22.42), porque existen ciudades habitadas (vv. 4.6.36) y, sobre todo, porque en el horizonte se yergue el templo de Sión, donde se entona la alabanza comunitaria (vv. 22a.32). Dicho brevemente, la vida en la superficie de la tierra se mueve entre el ser y la nada.

La horizontalidad se completa con la verticalidad. Dios es el Altísimo por excelencia (v. 11); desde la altura de su trascendencia guía la vida de los hombres (vv. 3 y 7): sacia a los hambrientos (v. 8), libra a los prisioneros (v. 16), escucha el clamor que le llega desde la tierra (vv. 6.13.19.28), da casa, alimento y bienestar (vv. 36-43)… Todas estas acciones salvadoras son una muestra de la bondad de Dios y de su amor leal, que el hombre debe agradecer. El salmo, aunque tenga ciertos matices proféticos (vv. 2-3) y sapienciales (vv. 23-32 y 33-43), es básicamente un himno de acción de gracias.

En conformidad con lo precedente, es posible delinear la estructura del poema distinguiendo dos momentos: un himno de alabanza en cuatro tiempos (vv. 4-32) y el himno de la historia de la salvación (vv. 33-43). Los tres primeros versos tienen la función de obertura, y el v. 43, de conclusión. Su plano es el siguiente:

Obertura litúrgica (vv. 1-3).
A) Alabanza en cuatro tiempos (vv. 4-32).
- I. Los errantes por el desierto (vv. 4-9).
- II. Los cautivos a oscuras (vv. 10-16).
- III. Los enfermos a causa de sus pecados (vv. 17-22).
- IV. Marineros a la deriva (vv. 23-32).

B) Himno de la historia de la salvación (vv. 33-42).
- I. Evocación del éxodo (vv. 33-35).
- II. Despojados y alejados de la tierra (vv. 36-39).
- III. El exilio y el retorno (vv. 40-42).

Conclusión sapiencial (v. 43).

II. Comentario: Acción de gracias al amor de Yahvé

No obstante los matices sapienciales o proféticos, el poema es ante todo un himno al amor de Yahvé. Comienza con una invitación a alabar a Yahvé porque es eterno su amor (v. 1) y concluye exhortando al sabio a que medite sobre el amor de Yahvé. A lo largo del poema, Yahvé actuará como el Altísimo: desde su elevada altura, Dios actúa en el escenario de los humanos liberando o dirigiendo el devenir histórico. Las repetidas liberaciones originan una reiterada acción de gracias; sus intervenciones en la historia conducen a meditar en el amor de Yahvé.

2.1. *Obertura litúrgica* (vv. 1-3). La invitación a la acción de gracias se escucha también en otros salmos, como he dicho antes. Se ha de dar gracias a Yahvé por su bondad y por su amor leal a la alianza (v. 1), temática a la que retorna constantemente la piedad de Israel. Este primer verso anticipa uno de los estribillos del salmo (vv. 8.15. 22.31). Los invitados a dar gracias son introducidos mediante otro verbo: «Que lo digan» (v. 2), probablemente añadido a la primera introducción. Los primeros «rescatados» por Yahvé fueron los padres liberados de Egipto (véase Ex 6,8; 15,13; Sal 74,2; 77,16; 78,35); también fueron rescatados los que retornaron del destierro en Babilonia (Is 35,10; 49,12; 51,10-11); éstos han sido rescatados «de la mano de la angustia» (v. 2b: «del poder del adversario»), que será uno de los temas reiterados a lo largo del poema. También han de alabar a Yahvé aquellos otros que proceden de los cuatro puntos cardinales, de la diáspora (véase Is 43,5-6; 49,12).

Una relación del v. 3b con el cuerpo del salmo nos proporciona el siguiente resultado: la totalidad del orbe se articula en los cuatro puntos cardinales; las situaciones de opresión y de angustia se sintetizan en los cuatro cuadros descritos a continuación.

2.2. *Alabanza en cuatro tiempos* (vv. 4-32). Las cuatro escenas presentadas por el narrador se amoldan a un esquema común: una elocuente descripción del peligro (hambrientos, cautivos, miserables a causa de sus culpas, navegantes a punto de naufragar), clamor desesperado («clamaron a Yahvé en su apuro»), intervención instantánea y directa de Yahvé («los libró de sus angustias»), una emotiva acción de gracias a Yahvé porque les ha mostrado su amor leal. El esquema es genérico, válido para cualquier caso de peligro.

Los cuatro cuadros que examinamos a continuación son aplicables a situaciones similares a las descritas.

2.2.1. *Los errantes por el desierto* (vv. 4-9). El libro de Job nos brinda una buena descripción de las caravanas perdidas en el desierto; abandonan las rutas habituales, buscando agua en cauces conocidos que encuentran secos, y terminan extraviándose irremediablemente: «Desvían de su ruta a las caravanas, / se adentran en el desierto y desaparecen. / Los otea las caravanas de Temá, / van en su busca los convoyes de Saba, / mas su esperanza se ve defraudada, / llegan allí y quedan confundidos» (Jb 6,18-20). El amplio desierto se ha convertido en la tumba de estos caravaneros.

El cuadro es genérico, ciertamente, y sin ninguna relevancia teológica. Pero en pleno desierto, los extraviados elevan un clamor que pide respuesta. Interviene Yahvé conduciendo a los extraviados por el camino recto (v. 7), calmando la sed y el hambre de los errantes (v. 9). Éstos descubren en la actuación divina una muestra de su amor leal a la alianza, semejante a los «prodigios» obrados por Yahvé en Egipto (v. 8). Desde esta perspectiva el cuadro adquiere un nuevo colorido. Los extraviados por el desierto aluden tanto al pueblo liberado de Egipto y errante por la soledad del desierto sinaítico –es un pueblo que desfallece de hambre y se muere de sed (véase Ex 13,17-22; 16,3; 17,3)–, cuanto al pueblo que retorna de Babilonia (Is 40,3-5); es el pueblo de los «rescatados» (v. 2), o que se encamina hacia la ciudad, procedente de todos los rincones del orbe (v. 3).

En cualquiera de los tres casos anteriores, los liberados de Egipto, los rescatados de Babilonia o los que retornan de la diáspora no se dirigen a una ciudad cualquiera, sino a la ciudad, a Jerusalén, hacia la que tienden su espíritu y sus corazones. En el templo santo, liberados de la angustia mortal vivida en la travesía del desierto, darán gracias a Dios por su amor, porque ha repetido con esta generación los «prodigios» realizados en Egipto, conscientes, además, de que ahora tienen un alcance universal: son prodigios mostrados en favor de los humanos (v. 8). Israel no evoca el pasado por el placer de recordar, sino porque las «hazañas» antiguas se repiten en el momento presente. Una vez que este pueblo errabundo esté reunido en el templo de la Ciudad Santa, habrá desaparecido la causa de su angustia: morir de hambre o de sed en el desierto inhóspito (v. 9). El último verso de la estrofa entra en el Nuevo Testamento por la puerta grande del «Magnificat» (Lc 1,53).

2.2.2. *Los cautivos a oscuras* (vv. 10-16). Es fácil imaginarse la escena: puertas metálicas, hierros y cerrojos; mazmorras oscuras, calabozos lóbregos; o acaso una cisterna con fondo embarrado en la que era arrojado el prisionero (Jr 38,6), sobre todo si había desafiado obstinadamente a Dios (v. 11). Debía permanecer en la prisión o en el pozo fangoso hasta que Dios decidiera qué se debía hacer con el prisionero (Lv 24,12; Nm 15,34) o hasta que se le aplicara la sentencia capital (2 S 20,3). Las lúgubres tinieblas (vv. 10a.14a), los hierros torturantes (v. 10b), las cadenas (v. 14b), la absoluta soledad (v. 12b), la angustia y las congojas (v.13) son los molestos compañeros del prisionero. Le queda también el grito o el clamor antes de ser acallado por la muerte. Dios escuchó; quebró las puertas, trituró los barrotes de hierro (v. 16) y así mostró una vez más sus «maravillas» (v. 15b), origen de la acción de gracias.

Las pinceladas de este cuadro pueden aludir a la cautividad egipcia o al destierro en Babilonia. Las tinieblas de los dos escenarios son «lúgubres», con la doble acepción que dábamos a este adjetivo en el Sal 23,4: sombrío y fúnebre. La muerte, generadora del llanto, planea en ese lóbrego lugar. El destierro fue una tumba-prisión (véase Is 42,7.22; 49,9; 51,14.17-20), en la que Israel estuvo encadenado (Is 52,2) como un condenado a muerte. Era el castigo que merecía su delito: desafió las órdenes de Dios y despreció los proyectos del Altísimo (v. 11); es decir, rechazó radicalmente la palabra divina y la ley de Dios. Era un delito castigado con la muerte (véase Jb 36,8-9). El pueblo desterrado fue terco y pertinaz en su delito. Jeremías denunció incansablemente la terquedad de los últimos reyes de Judá, impenitentes a la hora de buscar alianzas políticas en potencias extranjeras que pudieran salvarlos. No hicieron caso al plan del Altísimo, y se encontraron con que ninguno de los poderosos a los que acudieron los monarcas de Judá les socorría: «Sucumbían privados de socorro» (v. 12b). Desde el silencio de la celda carcelaria, o desde lo profundo del pozo, lanzaron su grito de auxilio al único que puede salvar de la muerte. Éste sí que acudió en su ayuda.

La acción de Dios es eficaz. Quiebra el círculo estrecho de las angustias y de las congojas íntimas (v. 13), sacando de las lúgubres tinieblas a los encarcelados (v. 14a). Esta liberación física implica la destrucción de los instrumentos físicos que aprisionan y encarcelan. Yahvé rompió las cadenas (v. 14b), quebró las puertas de bronce, tri-

turó los barrotes de hierro (v. 16); es decir, pulverizó todos los elementos propios de una cárcel de alta seguridad (véase Is 30,10; 45,2.7; 51,1.14; 52,1-4; etc.). El Primer Isaías ya había anunciado: «Porque el yugo que les pesaba / y la pinga de su hombro, / –la vara de su tirano–, / ha roto como el día de Madián» (Is 9,3). Esta intervención divina, que es una intervención liberadora, insinúa por lo menos la liberación del «crisol de hierro» que fue Egipto, de la prisión que fue Babilonia (véase Is 42,7) y de cualquier otra prisión en la que pueda yacer su pueblo, pues el Sol que nace de lo alto viene a iluminar «a los que viven en tinieblas y en sombras de muerte» (Lc 1,79). La acción de gracias sella también este segundo cuadro.

2.2.3. *Los enfermos a causa de sus pecados* (vv. 17-22). En el pensamiento bíblico es tradicional la conexión entre enfermedad y culpa (véase Jn 9,2). No está claro si el v. 17 del salmo nos presenta a un enfermo mental o portador de una dolencia física: «Embotados por todos sus yerros» (v. 17a). ¿Quiénes son los embotados?: ¿gente que se ha quedado sin capacidad de respuesta, embobados, o gente desorientada que no sabe qué remedio aplicarse? Son dos posibles acepciones del oscuro vocablo hebreo. Es claro, por el contexto, que el término hebreo correspondiente pertenece al campo semántico de la enfermedad, y que ha de relacionarse con el v. 18: la falta de apetito y el desfallecimiento. Acaso no estemos equivocados si traducimos el vocablo hebreo mediante el participio «debilitados» o «embotados», es decir, incapacitados para hacer algo eficaz. Lo cierto es que la enfermedad se traduce en el sufrimiento moral –«atormentados por sus iniquidades», (v. 17b)– y en la dolencia física. El resultado de la enfermedad es que la vida de estos enfermos se encuentre en los umbrales del abismo (del Seol, v. 18b). Los motivos del clamor y de la salvación (v. 19) nos resultan conocidos (véase vv. 6.13). Es original la forma de curar a los enfermos; no lo hace Yahvé directamente, sino mediante el envío de una palabra sanadora: «Envió su palabra para curarlos, / para arrancarlos de la fosa» (v. 20). La palabra personificada de Yahvé (véase Sal 33,6; 147,15.18) se parece a un guerrero que hace justicia (véase Sb 18,14-15) o a la sentencia judicial del Mesías (Is 11,4) que sana, hace justicia y suscita un cántico de acción de gracias (vv. 20-22). Es, en efecto, una palabra eficaz –acaso un oráculo profético o sacerdotal– que arranca de la muerte a quien ya se encuentra en su antecámara (v. 20b). La acción de gracias habitual

en los dos cuadros anteriores (véase vv. 8.15) se completa con un sacrificio de acción de gracias y con una proclamación jubilosa de las maravillas de Yahvé (v. 22). Los sacrificios son probablemente los establecidos en Lv 7,12-13.15.22.29. El oferente de estos sacrificios participaba en el banquete, era comensal de Dios. El que hasta hace poco aborrecía cualquier alimento (v. 18) ahora es comensal del banquete litúrgico. La acción de gracias litúrgica ha de completarse con la acción de gracias narrativa: el que ha sido curado ha de proclamar ante todo los obras de Yahvé (v. 22b); tanto la salvación como la revelación bíblica tienen dimensiones históricas.

La escena de los enfermos-curados que acabo de describir tiene también una proyección histórico-salvífica. La prueba del destierro debilitó de tal modo al pueblo exiliado que éste quedó reducido a un montón de huesos secos, atrapados por el Seol. Fue necesario que soplara nuevamente el espíritu creador para que el pueblo saliera de sus sepulcros y fuera recreado (véase Ez 37).

2.2.4. *Marineros a la deriva* (vv. 23-32). Del hecho de que Israel nunca fue un pueblo marinero hay quien deduce que esta parte del salmo ha de tener un origen fenicio. Es difícil probar esta hipótesis, puesto que los israelitas tenían alguna experiencia marinera, como lo sugiere el libro de Jonás o el siguiente dicho de Si 43,24: «Los que surcan el mar hablan de sus peligros, / y nosotros nos maravillamos de lo que cuentan». Este pueblo algo sabe del mar, sea por experiencia propia sea por oídas (véase también 1 R 9,27; 10,22). En todo caso, el autor o su informador tienen la experiencia de las sensaciones en medio del mar embravecido. «Es el material que el poeta utiliza con singular acierto: el oleaje que se encrespa, el subir y el bajar alterno y vertiginoso de la nave, el mareo, la pérdida de equilibrio, la inutilidad de la destreza marinera» (Alonso-Carniti, II, 1348).

La tripulación se ha hecho a la mar con la intención de comerciar (v. 23; véase Sb 14,2-3). La navegación es proficua, incluso interesante. En alta mar advierten el inmenso poder divino que mantiene a raya el ímpetu destructor del mar (v. 24; Sal 104,26). Basta una simple orden de Dios, controlador de los vientos, para que la mar en calma se torne procelosa: olas encrespadas que suben hasta lo alto de las montañas o bajan a lo profundo del abismo (vv. 25-26). El navío es un juguete en manos de las olas. Los navegantes, afectados por el «mal del mar» (el mareo), son presa del terror, como se manifiesta en

su respiración jadeante y entrecortada –convulsionada, como se conmueve la tierra movida por el terremoto (Sal 75,4)–, y también en sus pies vacilantes, cual si estuvieran borrachos (vv. 26-27). De nada les sirve la pericia, cuando están inmersos en el caos destructor (v. 27b). En esta ocasión, como en las tres anteriores, tan sólo les queda el poder del grito, del clamor suplicante. Dios actúa como en Egipto: «sacando» a los marineros de sus congojas (v. 28b). Concretamente, transforma el ventarrón en brisa (en susurro; según la traducción de la NBJ, «a silencio redujo la borrasca, / las olas callaron a una») y reduce al silencio el bramido de las olas (v. 29; Jr 5,22). La bonanza del mar suscita la alegría entre los navegantes, mientras que Dios, como timonel del barco, conduce la nave al puerto ansiado (v. 30). Si hemos de tener en cuenta el verbo «sacar», aplicado a la liberación de Egipto, el puerto anhelado puede aludir a la ciudad a la que se referían los vv. 4 y 7: el oleaje del mar se desvanece a los pies de la Ciudad Santa (Sal 46). Llegados al puerto o a la ciudad, los salvados entonan su acción de gracias al amor leal de Dios, en medio de la asamblea litúrgica y ante las autoridades: «el concejo de los ancianos» (v. 32). Al final todo es gozo, paz y serenidad.

2.3. *Himno de la historia de la salvación* (vv. 33-42). Los cuatro cuadros precedentes aluden en más de una ocasión, y entre líneas, a la historia de la salvación. Llegados al v. 33 y hasta el final del salmo, el autor, sea el que sea, introduce directamente en el poema la historia de la salvación, acaso buscando una correspondencia con los cuadros anteriores y, en todo caso, variando de esquema. Asistimos ahora a una secuencia de aspectos negativos y positivos, como iremos viendo en las estrofas de esta segunda parte del poema.

2.3.1. *Evocación del éxodo* (vv. 33-35). Se yuxtaponen en estos versos el éxodo de Egipto y la salida de Babilonia. El autor ha reelaborado algunos motivos del cuadro dedicado a los caravaneros del desierto (vv. 4-9) y a los navegantes (vv. 23-32). El símbolo acuático aplicado al éxodo/retorno y a la tierra tiene un aspecto negativo (maldición [vv. 33-34]) y otro positivo (bendición [v. 35]).

Las aguas del mar Rojo, y también las del Jordán, fueron divididas para que el pueblo de Dios pasara por el cauce seco. Algo similar sucede con motivo del segundo éxodo: «Convertiré los ríos en tierra firme / y las lagunas secaré» (Is 42,15). El pueblo que atraviesa el de-

sierto, sin embargo, no morirá de sed, porque brotará agua de la roca: Yahvé «cambia el desierto en estanque» (v. 35); florecerá y estará bien regada la estepa que atravesarán los que retornan de Babilonia (Is 36,17; 41,18; 43,16-19; etc.). La tierra extenuada por la maldad de sus habitantes (v. 34) es la misma que Yahvé prepara con mimo para acoger a su pueblo (Sal 68,10-11). «Fecundidad y esterilidad, bendición y maldición, amor y juicio, están en las manos de Dios. En estas pocas líneas se delinean las vicisitudes del éxodo de Egipto y de Babilonia en su aspecto gozoso para Israel y amargo para los cananeos» (Ravasi, III, 215-216; véase Dt 9,5).

2.3.2. *Despojados y alejados de la tierra* (vv. 36-39). La tierra convertida en vergel está preparada para recibir a los hambrientos: al pueblo rescatado de Egipto o que regresa de Babilonia. Estos versos remiten a la tierra habitada de los vv. 4 y 7. Los colonos de esta tierra han de elaborar su futuro; ellos han de sembrar, plantar y recoger los frutos (v. 37). Vanos serían, sin embargo, los esfuerzos humanos si Dios no diera la bendición que afecta a los hombres y a los ganados (v. 38). No obstante, tal como advierte Dt 8, la tierra con sus riquezas puede convertirse en un peligro: el de olvidar a Dios y creer que el bienestar se debe al esfuerzo humano. La tierra fecunda se torna trampa idolátrica. No quedará impune este pecado: «Después menguaron y fueron abatidos / por la opresión, la desventura y el dolor» (v. 39, traducido por la NBJ de este modo: «Menguados estaban y abatidos, / presa del mal y la aflicción»). «La opresión, la desventura y el dolor», junto con el silencio de Dios, fueron los males que diezmaron al pueblo de Dios y terminaron con él en el destierro de Babilonia (año 586 a.C.). Se ha convertido en un pueblo encerrado en la mazmorra (como el prisionero del segundo cuadro), después de haber transitado por las rutas del desierto (como los errantes del primer cuadro).

2.3.3. *El exilio y el retorno / Conclusión* (vv. 40-42.43). Dios trató a su pueblo rebelde e idólatra del mismo modo que a los poderosos de este mundo –al Faraón y a los reyes cananeos–, del mismo modo que a los nobles y a los orgullosos (Sal 146,3). El desierto, o Babilonia, ha sido la tumba de este pueblo enfermo y prisionero, «extraviado por yermos sin camino» (v. 40b). Experimentada la suprema humillación de la muerte, interviene nuevamente Yahvé, cambiando la suerte de

los pobres: arranca de la opresión al resto de su pueblo, lo bendice y lo hace tan fecundo como antes (v. 41). Algo parecido proclama el cántico de Ana (1 S 2), en el que resaltan las siguientes oposiciones: fecundidad/esterilidad, nobleza/pobreza. El cambio de suertes, con la asignación de un destino glorioso para el pueblo de Yahvé, es la palabra definitiva de la historia. Lo mismo acaece en el Apocalipsis: «Dios enjugará las lágrimas de sus ojos, y no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado» (Ap 21,4). Entonces se alegrarán los justos y los impíos sufrirán la ignominia eterna, o con el lenguaje de nuestro salmo: «Los malvados se tapan la boca» (v. 42b), como el Job silente después de haber debatido con Dios (Jb 40,4).

Las alusiones del himno a las vicisitudes de la historia de la salvación son tan sutiles que bien podían haber sido comentadas desde una perspectiva sapiencial: el destino último de los justos y de los impíos. En todo caso, la conclusión es sapiencial. El verdadero sabio se interroga por el significado profundo de los hechos, sin contentarse con leerlos superficialmente. Todos los hechos de la historia de la salvación, sean positivos o negativos, remiten al amor leal de Dios. Todos tienen que ver con la salvación. La situación calamitosa por la que pasa el pueblo insta al clamor suplicante; la intervención divina, a la vez que es una muestra del amor de Yahvé y continuidad de sus prodigios, inspira la acción de gracias. Para llegar a esta conclusión no es suficiente con «guardar» estas cosas, sino que han de meditarse, hasta adentrarse en el amor de Yahvé (v. 43).

* * *

Los cuatro cuadros paradigmáticos tienen vigencia para cualquier tiempo. También nosotros erramos por el desierto; por momentos estamos apresados en lúgubres tinieblas; desfallecidos y débiles, cercanos a las puertas de la muerte; por nosotros mismos no podemos llegar al puerto ansiado ni a la ciudad habitada. En cualquiera de estas situaciones disponemos del gran arma del clamor suplicante; Dios no será sordo a la voz de nuestra súplica; intervendrá liberando, salvando, sacando. Y nacerá espontánea la acción de gracias al amor de Dios, cuyos «prodigios» continúan mostrándose a lo largo del tiempo y de la historia. Es una historia de salvación, cuya última palabra no es la destrucción del pueblo de Dios, sino su rehabilitación. Todo el

salmo induce a dar gracias a Dios, porque es eterno su amor. Es un salmo sumamente apto para entender nuestra historia personal y eclesial como historia de salvación. Que no nos retraigan nuestras debilidades ni nuestras sombras para dar gracias a Dios.

III. Oración

«Celebramos, Señor, tu misericordia, que derramas incesantemente sobre nuestra pobreza; te pedimos que, enaltecido en la Iglesia, sentado en el trono a la derecha del Padre, nos enseñes a guardar y entender el misterio de tu gran misericordia. Te lo pedimos a ti, que vives y reinas con el Padre en la unidad del Espíritu Santo, y eres Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,397).

SALMO 108 (107)
HIMNO MATINAL Y SÚPLICA NACIONAL

1 *Cántico. Salmo. De David.*

2 A punto está mi corazón, oh Dios
-voy a cantar y a tañer-.
¡Despierta, gloria mía!*
3 ¡Despertad, cítara y arpa!
¡A la aurora voy a despertar!
4 Te alabaré entre los pueblos, Yahvé;
voy a cantarte entre las gentes,
5 porque tu amor es grande hasta los cielos,
llega hasta las nubes tu lealtad.

6 ¡Álzate, oh Dios, sobre los cielos,
y llene la tierra tu gloria!

7 Para que escapen libres tus favoritos,
¡con tu diestra salvadora respóndenos!

8 Dios ha hablado en su santuario:
«Repartiré victorioso Siquén,
parcelaré el valle de Sucot.
9 Míos son Galaad y Manasés,
Efraín, yelmo de mi cabeza,
Judá, mi bastón de mando,
10 Moab, la jofaina en que me lavo;
sobre Edom tiro mi sandalia,
sobre Filistea cantaré victoria».

[11] ¿Quién me guiará a la plaza fuerte,
quién me conducirá hasta Edom?
[12] ¿No eres tú, oh Dios, quien nos rechaza,
y no sales al frente de nuestras tropas?
[13] Ofrécenos ayuda contra el adversario,
que es vano el socorro del hombre.
[14] ¡Con Dios haremos proezas,
él machacará a nuestros adversarios!

V. 2 «¡despierta gloria mía!», como en el Sal 57,8; el hebr. escribe partícula enfática en vez del verbo; por eso, otros traducen: «cantaré y tocaré con toda mi alma».

I. Visión de conjunto

Este poema no es nada original, sino la unión de las dos mitades últimas de los Sal 57,8-12 y 60,7-14. Desvinculadas de los salmos originales las dos mitades y unidas en un nuevo poema, el salmo resultante tiene un nuevo contexto literario e histórico. Los vv. 2-6 ya no son una acción de gracias que sigue a una súplica, como en el Sal 57. Los vv. 7-14, procedentes del Sal 60, ya no forman parte de «una lamentación nacional entonada con motivo de un grave desastre bélico», escribía al comentar el Sal 60; y añadía que el poeta acaso se inspiraba en el desastre motivado por la caída de Jerusalén (año 586 a.C.). Ahora, en el Sal 108, el himno matinal introduce una súplica nacional. El autor (redactor) de la nueva composición incorpora modificaciones tan mínimas que son irrelevantes; conserva las correcciones «elohistas» introducidas en el antiguo texto «yahvista» durante la época persa. El poema resultante procede probablemente del tardo postexilio.

¿Por qué este salmo tan poco original? Responder que lo elaboró alguien para obtener ciento cincuenta salmos me parece banal. Creo que es más honesto confesar la propia ignorancia con estos términos: «Permanece oscuro el motivo de la combinación de elementos completamente dispares; como también es oscuro el significado que adquieren en el nuevo salmo» (Lancellotti, 745-746). Beaucamp advierte atinadamente que la súplica de la intervención divina (vv. 7-14) se sitúa en la perspectiva de un himno a la gloria de Dios (II, 180). Acaso el autor de este «nuevo» salmo tiene una finalidad catequética bien

precisa. Si la nueva composición es de la época persa, cabe enunciar una hipótesis de lectura. Lo que fuera el territorio nacional de Israel está desmembrado y ha sido reorganizado como provincia de un nuevo imperio. Lo mismo ha sucedido con los antiguos territorios de Moab, Edom y Filistea. En esta nueva situación, alguien recurre a viejas composiciones literarias, y ya canónicas, para alentar la esperanza de su pueblo que vive disperso. Aunque esta hipótesis no pueda probarse –lo mismo sucede con cualquier otra hipótesis–, es buena para ver cómo Israel interpreta y actualiza su patrimonio sálmico.

El autor del Sal 108 necesitaba una introducción luminosa y solemne, portadora de esperanza. Prescinde por ello del v. 7 (liberación del peligro; véase la estructura el Sal 57 y su comentario) y se queda con el estribillo del v. 12 (siempre del Sal 57), aunque éste sea un eco del v. 6. El Sal 108 hace suyos los vv. 8-12, un verdadero himno tanto por el vocabulario como por la estructura. Véase también la estructura del Sal 60 para apreciar mejor lo que toma del mismo el autor del Sal 108: desde la antífona del v. 7 hasta la antífona final del v. 14; entre ambas antífonas están colocados el oráculo divino y la segunda estrofa del salmo: lamentación presente. Me resulta práctico y convincente el esquema de lectura del Sal 108 tal como la ofrece Ravasi, levemente retocado (III, 223):

Preludio hímnico (vv. 2-5 = Sal 57,8-11).
Doble antífona (vv. 6-7 = Sal 57, 12 y 60,7).
Oráculo divino (8-10) y lamentación presente (vv. 11-13).
Antífona final (v. 14 –en paralelo con el v. 7–).

II. Comentario: «¡Con Dios haremos proezas!»

Es interesante comentar este salmo, por más que la letra ya nos sea familiar. Su autor no lo compuso con la finalidad de repetir algo ya sabido, sino con la pretensión de mantener viva la esperanza en un pueblo que ha pasado por muchas y serias dificultades, y, pese a todo, ha sabido mantener su esperanza en Dios. Este empeño habría sido imposible si no hubiera contado con Dios: «con Dios haremos proezas». Esta afirmación puede ser el fundamento de la esperanza. La vieja letra de dos salmos adquiere tonalidades nuevas cuando cambian las circunstancias. Es un buen ejemplo para aprender a apro-

piarse de un salmo ya conocido; algo imprescindible para orar con los salmos y con cualquiera de las oraciones fijas. Aun corriendo el riesgo de repetirme en el comentario, enfoco mi lectura del salmo desde la nueva y posible situación en la que surge.

2.1. *Preludio hímnico* (vv. 2-5 = Sal 57,8-11). No está mal definir este preludio como «la canción del corazón que vive la frescura de la aurora» (Ravasi, III, 224-225). Brota la canción de un corazón sólido y firme (véase Sal 50,12), a pesar de las procelosas olas que le rodean. Para cantar y tañer, aunque todavía sea de noche, se dirige el «yo» del salmo a la sede de sus sentimientos más íntimos (el «hígado», traducido por «corazón»), sobre todo del alborozo; se atreve a despojar del manto luctuoso a la cítara y al arpa, silentes durante el tiempo de la prueba; su osadía le lleva a conjurar a la aurora para que ésta se levante sobre el horizonte, pues la noche se ha prolongado en exceso. El salmista no entonará su canción para honrar al dios Sol, como hacían los egipcios, por ejemplo: al acecho del primer destello solar, prorrumpían en canciones con las que saludaban al Sol. El cántico del salmista, cuando aún es de noche y a la espera de la aurora, es en honor de Yahvé. Los oyentes de la canción son cuantiosos: todos los pueblos, todas las gentes: «Te alabaré entre los pueblos, Señor, / voy a cantarte entre las gentes» (v. 4). Una canción se eleva hasta el cielo procedente de todos los confines de la tierra en los que el pueblo de Dios está disperso. No es tiempo ni lugar de llanto o de luto, sino de gozo y de gloria. El motivo del himno es que sobre la horizontalidad del cosmos ha irrumpido la verticalidad celeste: «Porque tu amor es grande hasta los cielos, / llega hasta las nubes tu lealtad» (v. 5). Los cielos y las nubes son un símbolo de la trascendencia divina, pero el amor leal de Yahvé no permanece pasivo en su aislado cielo, sino que se abaja hasta el hombre, habitante de la tierra. Este amor no es fugaz, como una emoción humana, sino sólido y firme como una roca. El himno es un buen preludio para sostener la esperanza de un pueblo, cuyo territorio ha sido ocupado por un poderoso imperio y los hijos del pueblo están dispersos.

2.2. *Antífonas* (vv. 6-7). El redactor une las dos partes del salmo sirviéndose de dos antífonas, la primera procedente del Sal 57,12 y la segunda del Sal 60,7. La primera antífona sella el himno jubiloso que acabo de comentar; temáticamente prolonga los motivos del amor y de

la fidelidad de Dios del v. 5, aunque cambiando de vocabulario: el amor y la fidelidad son reemplazados ahora por la grandeza y la gloria. La grandeza, como las nubes, nos remite a la trascendencia divina, sin que importe que el vocablo hebreo sea verbo o sustantivo. El poderío cósmico de Dios es fuente de esperanza también cuando la oscuridad cubre la tierra. Ésta, en efecto, no es ajena a Dios, sino que el ser luminoso divino se reflejará en nuestra tierra, y toda ella será inundada por la luz de Dios: «¡Álzate, oh Dios, sobre los cielos, / y llene la tierra tu gloria!» (v. 6). Este verso formaba la conclusión del Sal 57, cuando Dios ya había actuado; ahora suscita la espera, la llegada del Dios liberador, que intervendrá enseguida. Cuando Dios actúe «se revelará la gloria de Yahvé, / y toda criatura a una la verá. / Pues la boca de Yahvé ha hablado» (Is 40,5). Nos quedamos a la espera de esa palabra.

La segunda antífona procede el Sal 60,7. Relacionada con el v. 7 del Sal 108, sugiere la siguiente glosa: la grandeza de Dios y la efusión de su gloria en la tierra tienen una finalidad: «para que escapen libres tus favoritos». Es posible establecer la relación también con los versos que vienen a continuación. En este caso los verbos de la antífona anticipan el contenido de la oración. El primer verbo es «liberar», un clásico en los contextos de opresión. El segundo es «salvar»: dar la victoria, en un contexto militar. El tercero es «responder», que supone como algo previo el clamor o la súplica. Dos son los personajes presentes en el escenario de esta antífona: Dios, con la diestra tendida como en la epopeya del éxodo (Sal 28,2; 31,6; 80,18; Is 11,11), y sus «favoritos» o sus «amigos» (amados, como Salomón, 2 S 12,24-25). El «amado de Dios» no puede quedar inmerso en el abandono y en la opresión. También esta segunda antífona abre el salmo hacia lo que viene a continuación.

2.3. *Oráculo divino* (vv. 8-10), *lamentación presente* (vv. 11-13) y *antífona final* (v. 14). «El que habla en o desde el santuario (desde el templo celeste/terrestre) es el Dios victorioso y exultante por el triunfo alcanzado», escribía al comentar el Sal 60. Dios se presenta como soberano. Efraín, situado al norte de Jerusalén, es la corona del monarca o el yelmo que cubre la cabeza del general. Su cetro es Judá (v. 9). Moab, como vasallo, ha de ponerse a los pies del soberano, en actitud de lavárselos. La referencia a Moab es también geográfica, no sólo política: recostada sobre la orilla oriental del mar Muerto, se convierte en jofaina en la que el soberano se lava los pies. Edom y

Filistea son territorios conquistados (v. 10). «Este oráculo, que evoca los días gloriosos de la repartición de la tierra o de la extensión del reino de David más allá de las fronteras, ha sostenido la historia atormentada del pueblo de Dios a lo largo de los siglos», escribía también al comentar el Sal 60. También ahora alentará la esperanza cuando el pueblo está disperso entre las naciones.

Con motivo de la caída de Jerusalén, algunos se refugiaron en Idumea; lo mismo sucedió tras la muerte violenta de Godolías (véase Jr 40,11-12). ¿Estamos ahora ante los peligros del tiempo de los Macabeos? Es posible, pero no puede probarse. Es más fácil asumir el planteamiento general: el redactor pretende crear un clima de tensión prescindiendo de los detalles de la primera composición. Acaso esté interesado no tanto por el guía adecuado que conduzca a la plaza fuerte, cuanto por el hecho formulado, tal vez retóricamente, de que Dios haya podido abandonar a su pueblo en estos momentos de prueba: «¿No eres tú, oh Dios, quien nos rechazas, / y ya no sales al frente de nuestras tropas?» (v. 12). Si Dios no se pone al frente del ejército de su pueblo, quizás mediante la presencia del sacerdote, todo esfuerzo es inútil. La petición es aún más apremiante en el verso siguiente. El pueblo de Dios disperso entre las naciones es un pueblo que vive en el aprieto, en la angustia. Por sí solo, contando con las propias fuerzas, no puede salir de la angostura. Pedir a otros que vengan en su ayuda y que lo salven es una idolatría: «es vano el socorro del hombre» (v. 13b; véase Ex 20,7; Dt 5,11). Sólo se puede esperar en Dios, como enfatizará la antífona final.

Anclada nuestra vida en Dios, edificada sobre la eficacia de la palabra divina formulada en el oráculo precedente, nada hemos de temer, como comentaba san Jerónimo: «Ninguno debe desesperarse en esta vida. ¿Tienes a Cristo y temes?» (PL 26,1154). De Dios nos viene la ayuda en los momentos adversos (v. 13). Con Dios realizaremos prodigios militares: será él, no nosotros, el que triture a nuestros enemigos y les inflija una pavorosa derrota militar (v. 14). Con esta certeza finaliza el salmo.

* * *

La palabra de Dios permanece para siempre; no retorna a él sin haber dado su fruto. Ésta puede ser la convicción latente en el redactor del salmo. El antiguo oráculo divino (vv. 8-10) alentó la esperanza

de las generaciones anteriores que se encontraban en una angustia parecida a la vivida por la generación actual. No es tiempo de desertar ni de desesperar. La antigua confianza en Dios se expresaba así: «Míos son Galaad y Manasés»; míos son el oriente y el poniente. La tierra entera y la historia están en las manos de Dios. No es tiempo de desesperar, sino de entonar la canción de la esperanza. Antes de que llegue la luz del día, han de despertarse los instrumentos musicales, que el alba está ya a la puerta. «¡Con Dios haremos proezas!» (v. 14a). Nuestra esperanza no es infundada, pues Dios nos salvará por ser sus amigos o sus «amados» (v. 7). La relectura de este salmo es un buen ejemplo de apropiación de los salmos para aprender a orar con ellos.

III. Oración

«Señor, nuestro corazón está dispuesto para confesar tu nombre; así, habiendo sabido que resucitaste al rayar el día, nos encaminaremos con presteza hacia el reino donde resplandeces victorioso. Te lo pedimos a ti que vives y reinas con el Padre en la unidad del Espíritu Santo, y eres Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,400).

SALMO 109 (108)
SALMO IMPRECATIRIO

1 *Del maestro de coro. De David. Salmo*.

¡Oh Dios de mi alabanza, no calles!
2 Bocas de impíos y traidores
están abiertas contra mí.
Me hablan con lengua mentirosa,
3 me envuelven con palabras odiosas,
me hacen la guerra sin razón.
4 En pago de mi amor me acusan,
mientras yo rezaba por ellos*;
5 me devuelven mal por bien,
odio en cambio de amor:

6 «¡Suscita a un malvado contra él,
que un fiscal* se ponga a su diestra;
7 que en el juicio resulte culpable,
su oración considerada pecado*!
8 ¡Que sus días sean pocos,
que otro ocupe su cargo;
9 queden huérfanos sus hijos,
quede viuda su mujer!
10 ¡Que sus hijos vaguen mendigando,
sean expulsados* de sus ruinas;
11 que el acreedor se quede con sus bienes
y saqueen sus ganancias los extraños!
12 ¡Nunca nadie le muestre amor,
nadie se apiade de sus huérfanos,

13 sea exterminada su posteridad,
acabe su apellido en sus hijos!
14 ¡Sea recordada* la culpa de sus padres,
nunca se borre el pecado de su madre;
15 estén constantemente ante Yahvé,
y él cercene de la tierra su memoria!».

16 Se olvidó de actuar con amor,
persiguió al pobre, al desdichado,
al de abatido corazón para matarlo;
17 amó la maldición, sobre él recaiga,
no quiso bendición: que de él se aleje.
18 Se vistió la maldición como un manto:
¡que penetre como agua en su seno,
que entre como aceite en sus huesos!
19 ¡Que sea el vestido que lo cubra,
el cinto que lo ciñe para siempre!
20 Ésta es la obra de los que me acusan*,
de los que hablan maliciosos contra mí.

21 Pero tú, oh Yahvé, Señor mío,
actúa por tu nombre en mi favor,
¡líbrame por tu bondad y tu amor!
22 Que soy pobre y desdichado,
y tengo herido el corazón;
23 me desvanezco lo mismo que una sombra*,
me sacuden igual que a la langosta.
24 Con tanto ayuno se doblan mis rodillas,
falta de grasa enflaquece mi carne;
25 me he convertido en burla de ellos,
cuando me ven, menean la cabeza.

26 ¡Ayúdame, Yahvé, Dios mío,
sálvame según tu bondad!
27 ¡Sepan que esto es cosa tuya,
que tú, Yahvé, lo has hecho!
28 ¡Maldigan ellos, pero tú bendice!
¡Se avergüencen mis rivales* y tu siervo se alegre!
29 ¡Se vistan de ignominia los que me acusan,
envueltos en su vergüenza, como en un manto!

30 Mi boca se llenará de gracias a Yahvé,
en medio de la multitud lo alabaré:
31 porque se pone a la diestra del pobre
para arrancar su vida de los jueces.

V. 4 «rezaba por ellos» sir.; «y yo, mi oración» hebr.

V. 6 Lit. un «Satán», nombre que se dará después al Diablo; puede ser «un acusador».

V. 7 «su oración considerada pecado»; otros: «y su apelación se resuelva en condena».

V. 10 «sean expulsados» griego; «busquen» hebr.; otros: «y pidan lejos de sus ruinas».

V. 14 «sea recordada»; otros: «Recuerde Dios, el Señor…» (Dios, el Señor, también sujeto del segundo hemistiquio).

V. 20 «Ésta es la obra de los que me acusan»; otros: «pague así el Señor a los que me acusan».

V. 23 «lo mismo que una sombra»; otros: «como una sombra que declina».

V. 28 «mis rivales»; en hebr., imperativo: «levántense».

I. Visión de conjunto

Es éste uno de los salmos más difíciles del salterio, no porque el texto presente grandes problemas de transmisión o de traducción, sino por su lenguaje violento. «La letanía de imprecaciones, vv. 6-19, acumula al estilo oriental maldiciones hiperbólicas», anota la NBJ (p. 784). La solución fácil ante un lenguaje tan acre como vehemente es suprimir este salmo del salterio cristiano. Es lo que ha hecho prácticamente la Iglesia: ni este salmo, ni otros llamados «imprecatorios» han sido considerados dignos de estar en la Liturgia de la Horas. Las primeras generaciones cristianas, sin embargo, no fueron tan drásticas. Conocieron este salmo y recurrieron a él para interpretar el destino dramático de Judas, el traidor. El libro de los Hechos cita el v. 8b del salmo –una de las imprecaciones– con motivo de la elección de Matías (véase Hch 1,16-20). Claro está que no se soluciona el problema aplicándole una hermenéutica alegórica y menos aún fundamentalista. Lo que dice el orante es claro; pero ¿quién habla?: ¿el acusador?, ¿los acusados?, ¿uno y otros? Antes de responder, vaya por delante el parecer de Lancellotti, como uno de tantos ejemplos que podíamos aducir: «el salmista, rodeado de malévolos acusadores (vv. 2-5), se dirige a Dios para que cambie las maldiciones en bendiciones

para sí mismo y en vergüenza para los adversarios todas sus acusaciones». Así sucede en las partes inicial (vv. 1-5) y final (vv. 21-31) del salmo. «La parte central, por el contrario (vv. 6-19), está invadida de un espíritu diametralmente opuesto, es decir, de un odio furibundo, sediento de muerte y de exterminio. Ahora bien, para que el odio no triunfe sobre el amor (vv. 4-5), el salmista eleva a Dios su grito de auxilio. Por ello, las palabras de la sección central no deben ser del salmista, sino de sus acusadores. Debe tratarse, por consiguiente, de una 'cita' que, por carecer de fórmula introductoria, ha sido atribuida al orante, que, sin embargo, es el blanco de imprecaciones tan envenenadas» (Lancellotti, 748). Este parecer de Lancellotti es admitido por otros muchos.

Si es válido este planteamiento, habrá que admitir, sin embargo, que hay que poner en boca de los acusadores –aunque sea una «cita»– toda la sección central del poema (vv. 6-20). El v. 16 comienza con una expresión causal y cambian las formas verbales, que ya no equivalen a nuestro subjuntivo, sino al tiempo indefinido. Es razonable, por ello, admitir que el salmo recoge y cita dos discursos, procedentes de las dos partes que comparecen ante el juez: los acusadores (vv. 6-15) y los acusados. Los primeros prorrumpen en diatribas; los segundos se acogen a la ley del talión, como parece claro en el v. 17. Así, la parte más violenta corre a cargo de los malvados; el orante, que es el acusado, invoca la mencionada ley del talión. Es una solución razonable y menos escandalosa.

Pero es posible una tercera solución, acaso más probable. El orante pronuncia toda la imprecación (vv. 6-20), conforme a los modelos conocidos en la literatura mesopotámica, y siguiendo de cerca las maldiciones de la alianza (Dt 28,15ss). Esta forma de expresarse e incluso de dirigirse a Dios no es ajena al Salterio (véase Sal 58; véase lo que escribía al comentar el Sal 58) ni a la mentalidad del Antiguo Testamento, ni, como acabo de insinuar, a la forma de expresarse en el Próximo Oriente antiguo. Sin salirnos del contexto del salmo, los vv. 16-20 son pronunciados por el orante, y en ellos hay más de una imprecación (vv. 17-19); entonces, ¿por qué hemos de borrar de sus labios las imprecaciones de los vv. 7-15? Que haya que acudir a la audacia de la hipérbole, a estereotipos rituales o cultuales, a la congénita incapacidad para la abstracción que tienen los pueblos semitas, a la teoría retributiva o a la encarnación de la palabra de Dios en

nuestra historia, será necesario para explicarnos este modo de orar, pero no se disimula el hecho de que un salmo imprecatorio sea la canción de una víctima que sólo confía en la justicia inmanente de Dios. Dicho de otro modo, y describiendo el género literario del salmo, nos hallamos ante «una lamentación personal que se transforma en denuncia profética contra el mal hasta llegar al paroxismo de las maldiciones imprecatorias orientales: ésta es la definición que podemos dar del género literario del Sal 109» (Ravasi, III, 238).

He mencionado más de una vez el contexto forense. Completo esta alusión con algunos datos. El verbo «juzgar» aparece en dos lugares clave: al comenzar las imprecaciones (v. 7) y como la última palabra del salmo (v. 31). «Acusar/acusador» sale cuatro veces a lo largo del salmo (vv. 4.6.20 y 29). «Estar [de pie] a la derecha» (v. 6) es la postura judicial apta para el fiscal o acusador. Todo el v. 7 es de matriz judicial: «Cuando sea juzgado, salga culpable, / y su apelación se resuelva en condena». «Recordar» los delitos (v. 14) equivale a pronunciarlos en la acusación, o a aducirlos en el debate. Habría que añadir los numerosos verbos relacionados con el habla. Aunque falte la indagación, la protesta de inocencia, la mención de delitos particulares, el hecho de ponerse de pie, etc., el salmo está ambientado en el ámbito forense (véase Alonso-Carniti, II, 1357).

El cauce de las imprecaciones (vv. 6-20) discurre por entre las dos riberas de la súplica (vv. 1-5 y 21-31). Comienza ésta con una invocación (v. 1b) y lo que podíamos considerar propuesta de la causa (vv. 2-5). Vienen a continuación las imprecaciones (veinte en total), en las que hay que distinguir dos momentos (vv. 6-15 y 16-20). La adversativa «pero tú…» (v. 21) introduce una doble suplica: una tradicional (vv. 21-29) y otra conclusiva (vv. 30-32). El esquema resultante es el siguiente:

A) Súplica inicial: presentación de la causa (vv. 1b.5).
  B) Imprecaciones (vv. 6-20).
    – Las veinte imprecaciones (vv. 6-15).
    – Final de las imprecaciones (vv. 16-20).
A’) Continuación de la súplica (vv. 21-31).
    – Súplica tradicional (vv. 21-25).
    – Súplica conclusiva (vv. 26-31).

II. Comentario: «¡Oh Dios de mi alabanza, no calles!»

El orante se define a sí mismo como «tu siervo» (v. 28). Más allá del lenguaje jurídico y curial, según el cual «el siervo» se refiere a la persona que habla, los grandes personajes del pasado son tenidos por siervos de Dios: Abrahán, Moisés, David… Como siervo, el orante se dirige a su Señor en plan de súplica apremiante. Está rodeado de peligros, y Dios se esconde tras el silencio. Es inútil ocultar la cabeza e ignorar el mal o a los malvados; están ahí activos. Es preferible presentar a los malvados, con todas sus fechorías, ante Dios, aunque el corazón del suplicante rebose de indignación y de sufrimiento. La alabanza y la oración suben hacia Dios; éste no debe callar; ha de dar una respuesta adecuada al mal planeado o realizado por los malvados. El salmista presentará su causa ante Dios, desahogará su espíritu en imprecaciones, orará ante Dios en el que confía y espera.

2.1. *Súplica inicial: presentación de la causa* (vv. 1b.5). ¡Qué enorme contraste entre el Dios silencioso y la conflagración de voces enemigas! «¿Por qué contemplas en silencio a los traidores, / al culpable que devora al inocente?», protesta Habacuc (1,3). Yahvé, que en el Sal 22,4 es llamado «alabanza de Israel» –objeto de la alabanza orante del pueblo elegido–, se oculta en el silencio. El orante invoca y alaba; los rivales acosan con sus calumnias. Dios guarda silencio y deja espacio libre para la actuación de sus enemigos (Sal 22,3; 35,32). Si Dios calla, al menos que escuche, vea y se entere. El salmista le va a presentar la situación en la que se encuentra y con ello la causa; que Dios vea y juzgue.

Los «impíos y traidores» rodean al salmista como en un asedio; lo «atacan» como en un asalto. Las armas que manejan son las palabras mentirosas y calumniadoras. Brotan de la boca abierta como las fauces del Seol, dispuesto a tragarse a cuantos se deslizan hacia el abismo. Son palabras generadoras de muerte, como el falso testimonio ante el tribunal, donde se decide la vida o muerte de una persona (Sal 22,14; Lm 3,46-47). Y todo esto «¡sin razón!» (v. 3b), sin motivo alguno. Al contrario, la conducta del acusado o perseguido ha sido guiada por el amor (vv. 4-5). Aunque sus rivales le paguen mal por bien, aunque le acusen como paga del amor que les profesa, aunque su amor sea correspondido por el odio, el salmista «rezaba [por ellos]» (v. 4b), como rezaba Jeremías (Jr 15,11), a no ser que rece por sí mismo y de

la alabanza del v. 1b se pase a la oración. (También cabe derivar el sustantivo de otra raíz con el significado de «arbitrar», Ex 21,22; Dt 32,31.) «El orante en este caso apela al juicio de Dios o del templo» (Alonso-Carniti, II, 1361). El estico hebreo es demasiado elíptico para saber a qué atenernos. En todo caso, este desorden del bien y del mal ha de ser reparado, de modo que cada cosa esté en su sitio. Estilísticamente el contraste es enorme entre el amor dos veces proclamado y las imprecaciones que vienen a continuación.

2.2. *Imprecaciones* (vv. 6-20). Urgir la venganza es, sin duda, el aspecto más escandaloso del salmo. «La venganza es la meta de la súplica, sin atenuantes ni reservas. Ésta es una emoción de que no se refrenan los que oran en los salmos, y a nada conduciría el ocultarla aquí, cuando sale a flor en tantas otras ocasiones» (A. González Núñez, 497). Pensemos, por ejemplo, en las maldiciones previstas para los que no cumplen las cláusulas de la alianza (Dt 28). Funcionan como castigo y debían ser pronunciadas litúrgicamente en una ceremonia que se anuncia (Dt 27,12-13) y a la que se refiere Jos 8,30-35. Las maldiciones son eficaces por la acción de Dios o si están justificadas (Jc 9,57), de lo contrario son ineficaces (Pr 26,2). Literariamente, las maldiciones del Sal 109 son una obra de arte: sus imágenes son vivas, y sus formulaciones, acabadas. Teológicamente son expresión apasionada de la justicia, pasión no menos violenta que el instinto de venganza. Veinte son las maldiciones recopiladas en diez versos (vv. 6-15). Algunas más se añaden tras el giro estilístico del v. 16 (cinco maldiciones más).

Las cuatro primeras maldiciones están ambientadas en los tribunales de justicia. La primera es escandalosamente hiriente por cuanto que se pide a Dios que sea cómplice con la injusticia. Se le pide, nada menos, que suscite a un malvado contra el acusado (v. 8a): un juez sin conciencia, por ejemplo. Es decir, el salmista pide que Dios trate a los «impíos y traidores» (v. 2) como éstos le tratan a él. El fiscal, el acusador, puesto en pie a la derecha del acusado, es denominado «satán» en hebreo; no actúa necesariamente en la corte celeste como el Satán de Jb 2; Za 3,1-2; 1 Cro 21,1; pero por su oficio odioso de acusador pasará a la tradición por mentiroso, por «padre de la mentira» (Jn 8,44). En abierto contraste con este personaje, Yahvé se situará a la derecha del pobre, una vez que lleguemos al final del salmo (v. 31). Antes de que finalice el juicio y de que el juez dicte sentencia, el orante anticipa la solución: «que resulte culpable» (v. 7a), como es lo pre-

visible, dado que el juez es un hombre sin escrúpulos. Incluso, si apela, «que su apelación se resuelva en condena» (v. 7b, según la NBJ: «que en el juicio resulta culpable, / su oración considerada pecado»).

La quinta maldición acaso deba ser entendida también en el ámbito forense: «¡Que sus días sean pocos!» (v. 8a), por aplicación de la pena capital y como desenlace del proceso (véase 1 R 21, el caso de Nabot); o bien, que su vida quede truncada antes de tiempo, como se acortan los años de los malvados (Pr 10,27). No sabemos qué rango tenía en la sociedad el que ahora es maldecido; si era un señor influyente, se puede ilustrar esta sexta maldición con algún ejemplo: el sacerdocio y la familia de Elí (1 S 2,35), la realeza y la familia de Saúl (1 S 15), el mayordomo de palacio Sobná (Is 22,19-25). El libro de los Hechos aplicará esta maldición a Judas (Hch 1,20). Con la desaparición del acusado, la familia se queda sin defensor y tutor de los derechos familiares: «¡Queden huérfanos sus hijos, / quede viuda su mujer!» (v. 9), conforme al estilo más puro de la alianza violada (véase Ex 20,5; 22,21-23; Nm 14,18; Lm 5,3; Jr 5, 12; 18,21).

La suerte de los hijos es una consecuencia de su condición de indefensos, como han quedado tras la muerte del padre. Están condenados a ser errantes, como Caín (Gn 4,14), sin tener un lugar en el que residir. Sin tierras y sin hogar, han de vivir mendigando, como se pide en la novena maldición, a la que añade la maldición décima mayor patetismo aún: han de abandonar incluso las ruinas de la propia casa y salir de ellas como perros hambrientos en busca de pan (v. 10). Recordemos lo que decía el Sal 37,25 a propósito de la mendicidad: «Nunca he visto a un justo abandonado, ni a su linaje mendigando el pan». El salmista pide que los hijos del maldecido sean pobres de solemnidad, sin casa y sin bienes. En efecto, gente ajena a la familia (acreedores o usureros) se apropian de todos los bienes patrimoniales: «Que el acreedor se quede con sus bienes» (v. 11a). Otros, ajenos a la casa e incluso al lugar, aprovechan la ocasión para saquear lo poco que ha quedado en la casa derruida, como si se tratara de un ejército invasor (Is 1,7; 61,5; Jr 51,51; Lm 5,2). Las desgracias de los vv. 10-11 figuran entre las maldiciones que irrumpirán sobre Israel si es infiel a la alianza (Dt 28,25.29-39.43).

A la alianza nos remite la décimo-tercera maldición: «Nunca nadie le muestre amor» (v. 12a). El amor que se les niega a estos mendigos es la virtud propia de la alianza: el amor leal. Sólo Dios es leal a su amor;

el hombre es desleal. En cuanto interlocutor de la alianza, al hombre se le pide que tenga un amor leal. Aquí se pide algo sumamente cruel y encarnizado: que absolutamente nadie les muestre amor. Se completa este amor leal, negado a los mendigos, con el hemistiquio siguiente, que es la décimo-cuarta maldición: «Nadie se apiade de sus huérfanos» (v. 12b), yendo de este modo contra algo sagrado en la Biblia: la atención caritativa hacia el huérfano indefenso (Sal 68,6; 146,9; etc.). Al contrario, se les niega la muestra de amor y de clemencia, pese a que Yahvé es «clemente» (*ḥanun*) y leal en su amor. No se contenta el salmista con condenar al hambre a estos pobres hombres. El orante da un paso más con la décimo-quinta y décimo-sexta maldición: «¡Sea exterminada su posteridad, / acabe su apellido en sus hijos!» (v. 13). Que la posteridad sea cortada como una mala planta y la aniquilación sea total, sin que exista nadie portador del apellido, esa forma de supervivencia más allá de la muerte (Sal 34,17; 37,28.38). El nombre familiar es borrado definitivamente del libro de la vida (Sal 69,29).

Los herederos han de pagar la culpa de los padres, es decir, sus consecuencias. Que Yahvé no olvide nunca esa culpa y retribuya a los descendientes conforme a aquello: «Yo soy un Dios celoso que castiga la iniquidad de los padres en los hijos» (Ex 20,5; 34,7; Dt 5,9). Aunque este dicho fue mitigado por la profecía (Jr 31,29; Ez 18,20; Dn 9,16), es terrible esta maldición: que Yahvé se niegue a perdonar el mal congénito del enemigo y que lo odie con la misma intensidad con la que odia el mal. No sólo ha de recordar Yahvé el pecado de los padres, también el de las madres, generadoras de la vida en el pueblo; en el presente caso dan a luz a unos hijos destinados al castigo, añade la décimo-octava maldición. La décimo-novena maldición completa la anterior con una dimensión de cierta eternidad inherente al recuerdo de las culpas: «Estén constantemente ante Yahvé» (v. 15a). El recuerdo de estos versos (vv. 14-15) se consuma con la pérdida del mismo: la memoria del acusado se ha perdido por los caminos de la historia (v. 13); con la vigésima maldición se pide que su memoria sea raída de la tierra. De él no queda más que el silencio y la nada (Sal 58,7ss).

Hasta ahora el poeta no ha dado ninguna razón de las veinte maldiciones precedentes; nos la notifica en el v. 16: «Porque no se acordó de actuar con amor». El recuerdo (o el olvido) remite al recuerdo de los vv. 14-15; el amor evoca el amor del que habla el v. 12. Si el acusado hubiera actuado con amor, habría encontrado amor en otros (v.

12) y no habrían sido recordados los pecados de los padres y de la madre (vv. 14-15); en este caso, las maldiciones no habrían tenido cabida. Porque nada de esto sucedió, Dios borra de la tierra el recuerdo del impío. Ajeno al amor, muy alejado del amor, se ensañó con su víctima: la persiguió hasta matarla. La víctima se autodefine como un pobre perseguido, un mendigo vagabundo («desdichado» en la NBJ), un hombre de corazón abatido o desfallecido. El malvado se ha ensañado con este pobre humilde indefenso. Situado ante la bendición y la maldición de la alianza, ha optado por la maldición. Su comportamiento, en una especie de boomerang, se vuelve contra él. Recae sobre él el mal que buscó para los demás. Ha elegido la maldición, pues que recaiga sobre él, según los contratos de alianza (Ex 23,20-23; Dt. 11,26-28; 23,6; 30,1), y que la bendición se aleje de él (v. 17). El orante, retornando a la súplica, pide sencillamente que se le aplique la ley del talión. No toma venganza, sino que pide justicia.

Así como se presenta el perseguido, también el perseguidor es presentado, sirviéndose el poeta de la imagen del vestido. Distingue entre las distintas piezas del atuendo judío: el manto que cubre todo el cuerpo, el vestido que le llega hasta la cintura y el cinturón que ciñe sus lomos. Los tres ropajes están tejidos con la misma estameña: «Se vistió de maldición como de un manto…» (v. 19). Que penetre en él como agua en tierra sedienta. Sea la maldición como aceite que tonifica los músculos. Que el cinturón, signo de poder y de fuerza regia (Is 11,5), lo sea también la maldición. El mal llega a ser en el perverso una segunda naturaleza. El orgullo externo del malvado no es más que una muestra externa de su verdadero ser. Él mismo viene a ser una «hipóstasis» del mal, entregada ahora al juicio divino.

La gran maldición finaliza con este verso lapidario: «Ésta es la obra [o la paga] de los que me acusan / de los que hablan maliciosos contra mí» (v. 20). Dios tiene ante sí cuanto sucede al justo. Han llegado a sus oídos las peticiones, en forma de maldición, en contra de los inicuos calumniadores. Ya sabe cómo la raíz de tanta maldad está en la falta de amor y de clemencia. Dios no puede continuar callado; ha de pagar al acusador del justo, y ha de hacerlo él personalmente para que la petición sea eficaz. Ha de hacer que recaigan sobre los mentirosos los males que éstos planeaban sobre el justo. La exigencia pasional por la justicia es una de las virtudes más nervudas del Antiguo Testamento.

2.3. *Continuación de la súplica* (vv. 21-31). La adversativa del v. 21, seguida de dos vocativos, da un giro al salmo: se abandonan las maldiciones y la retribución para continuar con la súplica –«Pero tú, Yahvé, Dios mío»– introducida por este verso, al que siguen otros cuatro con un simbolismo básicamente somático. El imperativo y los vocativos del v. 26 introducen la segunda estrofa de la súplica, que llega hasta el final del salmo: «¡Ayúdame, Yahvé, Dios mío». Por consiguiente, son dos las estrofas de súplica (vv. 21-25 y 26-31).

2.3.1. *Súplica tradicional* (vv. 21-25). Es un desdoro del nombre divino que uno de sus fieles sea falsamente acusado e inicuamente perseguido o aniquilado. La primera razón para que Dios actúe en favor de su fiel es el nombre divino: actúa «por tu nombre» (Jos 7,9; Ez 20,9). Así será reconocido como existente, grande y santo. El orante aduce otros dos títulos divinos para que Dios libere al suplicante: su bondad y su amor leal, virtudes propias de la alianza (Sal 103,8). El suplicante alega como títulos propios para que Dios intervenga los hechos de que él es un pobre, un mendigo suplicante y que tiene el corazón traspasado: un sufrimiento amargo le ha herido el corazón (v. 22); así es como se presentaba el salmista en el v. 16. Esta figura patética no consiguió la piedad de los malvados, sino que le persiguieron (v. 16); ¿se portará Dios del mismo modo que los malvados o tendrá piedad del pobre suplicante y lo librará? El salmista se entrega a partir de este momento a una lírica intensa sobre la fragilidad de la vida humana.

El humano no es más que una sombra (v. 23a; Sal 102,12); se halla peligrosamente cercano al reino de las sombras, al mundo de los muertos. Se parece a la langosta –la plaga del agro palestinense–, llevada de acá para allá por el viento, o sacudida por el agricultor como quien sacude un vestido (Na 2,17). La fragilidad y el desprecio son característicos de la existencia humana. ¿No se conmoverá Dios ante tanta pequeñez? Acaso no sea suficiente presentar ante Dios la propia pequeñez. El orante menciona también el ayuno antes de encontrarse con Dios cara a cara. Es un ayuno penitencial, o bien un ayuno obligado del que ha sido despojado de todo bien. Un ayuno tan severo deja sus secuelas en el organismo: las rodillas vacilantes, el cuerpo macilento, tan flaco que, por falta de grasa, la piel se pega a los huesos (v. 24; Sal 22,7s). Esta descripción fisiológica se completa con una pincelada psicológica: «Me he convertido en burla de ellos, /

cuando me ven, menean la cabeza» (v. 25). Es un motivo frecuente en las súplicas (véase Sal 22,7-8; 69,10-12; Lm 2,15; Jb 16,4). Son éstas las razones para que Dios intervenga y libere: «¡Líbrame por tu bondad y tu amor!» (v. 21b). Un segundo imperativo abrirá la segunda estrofa de la súplica.

2.3.2. *Súplica conclusiva* (vv. 26-31). Nuevamente es invocado Dios con el vocativo «Yahvé, Dios mío» (v. 26), como en el v. 21. El segundo hemistiquio –«¡sálvame por tu bondad (amor)!»– remite al amor aducido en el v. 21 para que Dios intervenga (y también al último verso del salmo) y otorgue la «salvación» ahora suplicada. Si Dios actúa «por su nombre» (por el honor de su nombre, v. 21b), la justicia será restaurada, y aquellos que se creían impunes porque estimaban que Dios era el gran ausente sabrán que «el dedo de Dios está aquí» (Ex 8,19), que «esto es cosa tuya, que tú, Yahvé, lo has hecho» (v. 27). «Toda intervención divina es ética y teológica. Ética en cuanto que restablece la justicia y devuelve la serenidad y la paz al justo. Teológica en cuando que es una prueba apologética de la existencia de Dios» (Ravasi, III, 253). Afirmado este núcleo esencial de la fe, el poeta mira hacia atrás, a la segunda parte de las imprecaciones.

Los malvados amaron la maldición (v. 17a): que maldigan ellos, Dios bendecirá (v. 28a). Ellos «se levantarán» (en la NBJ, «mis rivales»), como acción judicial; su acción altiva se tornará vergonzosa, mientras el «siervo» de Dios se dispone a la celebración jubilosa (v. 28b). La maldición era el vestido y el manto de los malvados (vv. 18-19). La maldición se ha convertido en ignominia, pegada al cuerpo como el vestido (la túnica) o cubriendo todo el cuerpo como el manto (v. 29). La maldición congénita se ha convertido en vergüenza eterna.

En los dos versos finales se dan cita los tres personajes del salmo. El pobre proclama su acción de gracias litúrgica y entona su cántico de alabanza ante la multitud. Así como la boca de los perseguidores estaba llena de mentiras y de odio (vv. 2-3), la boca del pobre rebosa gratitud y alabanza (v. 30). Los enemigos son presentados como «jueces»; se esclarecen así las maldiciones del poema: el pobre sabe que está humanamente solo ante jueces malvados; sale airoso del tribunal porque Dios le ha ayudado. En efecto, a la derecha del pobre se ha situado Dios, como defensor del humilde y no como el acusador del v. 6. El tercer personaje es Yahvé (v. 30), a quien podríamos llamar «el Grande», si leemos el correspondiente vocablo hebreo a la luz de la li-

teratura de Ugarit y de Ebla. En realidad, es Yahvé el Grande el que domina toda la escena, por más que al comenzar el salmo sea presentado como un Dios silencioso. La paciente espera del orante y su esperanza han sido escuchadas, como sucede en las oraciones de súplica.

* * *

Algunas veces he intentado que mi auditorio cristiano ore con salmos como éste. Siempre he encontrado resistencia. No es posible orar cristianamente con salmos de este tipo. De hecho, ni éste ni otros salmos similares a éste figuran en nuestra Liturgia de las Horas. Es fácil fijarse en la cita del libro de los Hechos (Hch 1,20) y afirmar que este salmo es una profecía válida no sólo para Judas, sino para los enemigos y perseguidores de Jesús. Así es como ora san Agustín con este salmo. Pero una hermenéutica de este tipo camufla la identidad del salmo. Parto de otro supuesto, descrito así por Alonso: «Ante las injusticias inveteradas, la explotación de los débiles, la corrupción de los poderosos, la violencia, la tortura, uno siente hervir la indignación, subir y buscar salida. El salmo puede ser expresión de esa indignación legítima y noble; aunque después uno no lo hace, porque no pensaba hacerlo» (Alonso-Carniti, II, 1365). ¿Y por qué no expresar toda la indignación, pregunto yo, convertida en oración y dejando la justicia en las manos de Dios? No abstraigamos; la lucha en este mundo no es entre el bien y el mal, sino entre perseguidos y perseguidores, entre víctimas y verdugos, entre pisoteados y opresores… ¿Por qué no apropiarnos de la voz de los que no tiene voz y dirigirnos a Dios con toda la vehemencia de la indignación? Creo que salmos de este tipo nos harán más humanos, por ser más sensibles ante el dolor de los inocentes.

III. Oración

«Señor, único en misericordia, que te dignaste someterte a la maldición para liberarnos de la maldición de la ley, te rogamos que, por el honor de tu nombre, tengas misericordia de nosotros, y te dignes librarnos de los vicios que nos persiguen y de las cadenas de la maldad. Te lo pedimos a ti, que vives y reinas con el Padre, en la unidad del Espíritu Santo, y eres Dios por los siglos de los siglos» (PL 142,406).

SALMO 110 (109)
El sacerdocio del Mesías

1 *De David. Salmo.*

Oráculo de Yahvé a mi Señor:
«Siéntate a mi diestra,
hasta que haga de tus enemigos
estrado de tus pies».

2 El cetro de tu poder
extenderá Yahvé desde Sión:
¡domina entre tus enemigos!
3 Ya te pertenecía el principado
el día de tu nacimiento;
un esplendor sagrado
llevas desde el seno materno,
desde la aurora de tu juventud*.

4 Lo ha jurado Yahvé
y no va a retractarse:
«Tú eres por siempre sacerdote,
según el orden de Melquisedec».

5 El Señor está a tu derecha,
quebranta a los reyes el día de su cólera;
6 sentencia a las naciones,
amontona cadáveres,
quebranta cabezas
a lo ancho de la tierra.

[7] **Junto al camino bebe del torrente,**
por eso levanta la cabeza.

V. 3 Versículo corregido según griego. Hebr.: «Tu pueblo es generosidad en el día de tu fuerza (vocalización defectuosa), en esplendor sagrado, del (o, desde el) seno de la aurora (sentido dudoso), a ti el rocío de la juventud». Griego: «Contigo el principado… desde el seno antes de la aurora te he engendrado» (ver Sal. 2,7). «Esplendor sagrado» según 83 mss, Jerónimo y Símaco. Otros, respetando el texto hebreo consonántico: «Tu pueblo está dispuesto para el día de la movilización, cuando aparezcas majestuoso; desde el seno de la aurora tuyo es el rocío [la flor] de la juventud».

I. Visión de conjunto

No hay duda de que éste es un salmo real; hace compañía a los Sal 2; 20-21; 45; 72 y 132. Los salmos del rey o para el rey se caracterizan por su contenido variado: la continuidad de la dinastía davídica, gobernar con justicia, defender en caso de guerra, etc. No es necesario que cada salmo real desarrolle toda la temática propia de este género. Por ejemplo, el Sal 45 ha de ambientarse en la boda del monarca; los Sal 20-21 son una petición antes de partir para la guerra (Sal 20) y una acción de gracias una vez superado el peligro (Sal 21); el Sal 72 se centra en el gobierno justo; en el Sal 2 se oyen las conjuras rebeldes de los pueblos sometidos. ¿Dónde situamos el Sal 110?

Podemos ambientarlo en una ceremonia de entronización o de coronación, que se celebraba en el templo y/o en el palacio. En el templo se declararía la filiación divina del monarca (v. 3, según la traducción de los LXX o conforme a la versión latina). Ya en el palacio, situado a la derecha del santuario, el rey tomaría posesión del trono (v. 1), y ante él se formularían augurios de dominio sobre los enemigos (vv. 2.5-6). El gobierno y la guerra encajan perfectamente en la función regia. Es una hipótesis plausible, pero es imposible aducir pruebas documentales. Hay que añadir un dato que exige una aclaración: ¿por qué la presencia del sacerdocio en un salmo regio?

Existen distintas propuestas. a) Que el monarca fuera sacerdote, al estilo del rey jebuseo de Jerusalén, Melquisedec (Gn 14). En este caso el salmo sería antiguo, de los tiempos de David. b) Que el sacerdote desempeñara las funciones de gobierno. «Han pasado siglos y no hay rey en Judá, porque el territorio es ahora parte de la provincia persa. Lo que queda de gobierno autónomo está encomendado a la casta sa-

cerdotal, de modo que el sumo sacerdote es la máxima autoridad para los asuntos internos de la comunidad. El salmo evita la terminología propia de la realeza» (Alonso-Carniti, II, 1371). En este caso habría que situar el salmo en la época seléucida. ¿Sería ese sacerdote-gobernante el sumo sacerdote Simeón, cuyas glorias canta el Sirácida (Si 50)? Los datos bélicos encajan mejor con otro Simón, comandante del ejército Macabeo, sumo sacerdote y gobernador (1 M 14,4-14). En este caso habría que datar el salmo en tiempos tardíos, en la época macabea (siglo II a.C.). c) Que sean dos poderes distintos. El salmo presenta un oráculo (v. 1) y un juramento (v. 4). El oráculo habría sido pronunciado por el sacerdote, legitimando a David como rey, y el juramento sería de David, reconociendo la dignidad sacerdotal de Sadoc. Si esto es así, los dos poderes habrían sido distintos desde los comienzos de la monarquía, como atestiguará siglos más tarde el profeta Zacarías y defenderá polémicamente el Cronista (2 Cro 26,16). Aunque el rey judío de Jerusalén ejerza algunas funciones sacerdotales, nunca es llamado «sacerdote». d) Que se trate de una pieza de repertorio, incluso de una pieza antigua, sometida a distintas relecturas a lo largo de los siglos. En este caso queda sin explicar el título «sacerdote», a no ser que aluda a un título semejante al de Mesías. El Mesías, esperado por Israel y celebrado por el Cristianismo, asume las funciones regia y sacerdotal. Pero la lectura y explicación mesiánica es posterior al salmo, aunque no dudamos de ella tanto en el Judaísmo como en el Cristianismo. Para el Cristianismo valga este breve enunciado de citas del salmo en el Nuevo Testamento:

El Jesús de Mateo cita el v. 1 al polemizar con los fariseos sobre la identidad del Cristo (Mt 22,44). Recurre a ese mismo verso, junto con el pasaje de Dn 7,13, ante el sanedrín (Mt 26,54). Sentarse a la derecha del Padre es dicho del Cristo glorioso (Mc 16,19; Hch 2,34-35; Rm 8,34; Col 3,1; 1 P 3,22). Los enemigos son puestos bajo los pies del Señor (1 Co 15,25-28; Ef 1,20). La carta a los Hebreos aplica el v. 4 del salmo al sacerdocio de Cristo: no es de la estirpe levítica, sino de la línea de Melquisedec (5,6.10; 6,10); Hebreos 7 es un comentario del v. 4 del salmo. No son ésas todas las citas del salmo en el Nuevo Testamento, pero sí las más notables. No es exagerado afirmar que el Sal 110, más que ningún otro del salterio, ha sido venerado por el pueblo de la nueva alianza, a pesar de no ser el más mesiánico, ni el más pulido textualmente, ni el más diáfano temáticamente.

Para la estructura del poema son básicos los elementos introductorios: el «oráculo» (v 1) y el «juramento» (v. 4: «lo ha jurado»). El nombre de Yahvé sigue tanto al oráculo cuanto al juramento; a continuación el destinatario del oráculo y la validez del juramento. El contenido de uno y de otro es pronunciado, probablemente, por la misma persona: el presidente de la ceremonia o el liturgo. Inmediatamente a continuación un encargado especial amplía el texto del oráculo y del juramento hablando al elegido en segunda persona. A partir del v. 5b se cambia de persona: ahora se habla en tercera persona. Lo lógico es que hable la persona que encabeza el v. 5: «adonai» (= «mi señor»); lo escribo con minúscula, porque, a mi entender, es el rey de Jerusalén: «Oráculo del Señor (Yahvé) a mi señor (adonai)» (v. 1)… «mi señor está a tu derecha, / quebranta (quebrantará) a los reyes el día de su cólera…» (v. 5). Se esperaría que el comentario al juramento tuviera contenido sacerdotal; sin embargo prosigue con el tema bélico de los vv. 2-3. El sacerdocio es un islote en el poema. De acuerdo con esta descripción, el salmo consta de dos partes:

A) Oráculo real y comentario bélico (vv. 1-3).
B) Juramento sacerdotal y comentario bélico (vv. 4-7).

II. Comentario: «Siéntate a mi diestra»

El tema real del salmo es transparente, como lo evidencian el trono, el escabel, el cetro, el poder del rey, etc. Sin embargo, el protagonista del poema, en última instancia, no es el monarca de Jerusalén, sino Yahvé. «Yahvé es el sujeto de todo lo que aquí se realiza: el que promete al rey dominio y títulos de gloria, y el que somete a su poder a todos sus enemigos. El rey sólo es receptor de promesas y de títulos, destinatario de la gloria que reporta el triunfo de Yahvé» (A. González Núñez, 503). El poema habla del rey, y se le habla al rey, pero bien atento a Yahvé.

2.1. *Oráculo real y comentario bélico* (vv. 1-3). La palabra profética no es palabra meramente humana; procede de Dios y, en cuanto tal, está rubricada con la firma divina: «oráculo de Yahvé». Al comenzar el salmo no habla un poeta de la corte, sino un profeta del templo o de la corte. Habla de parte de Yahvé y se dirige al rey terreno: «Oráculo de Yahvé a mi señor» (v. 1a). En el salterio encontramos otro oráculo

diametralmente opuesto al presente; es el «oráculo del pecado en el corazón del impío» (Sal 36,2). Así como el oráculo a «mi señor» introduce al rey en el ámbito divino, el oráculo al «pecador» aleja de Dios al malvado, hasta no venerarlo, ni siquiera en su presencia (Sal 36,2b). El profeta, portador de la palabra divina para el rey, nos sitúa desde el comienzo del salmo ante el Dios presente y actuante.

El profeta ordena al rey que se siente a la derecha de Dios. Ignoramos la ambientación de la fórmula: «Siéntate a mi derecha» –acaso a la derecha del arca, que es trono de Yahvé; o sencillamente en el trono del palacio real, situado a la derecha del templo–; en todo caso, es un puesto de honor, reservado a la reina madre (1 R 2,19; Sal 45,10). El ungido del Sal 80,18 recibe el nombre de «el hombre de tu diestra». La sesión a la derecha de alguien implica el reconocimiento de la dignidad del sedente; es una posición de prestigio. No es que el rey judío fuera divinizado al sentarse a la derecha de Yahvé; Israel no tiene esta concepción de la monarquía, al contrario de lo que sucede en otras monarquías orientales. El que se sienta a la derecha de «Aquél que se sienta en los cielos» (Sal 2,4), de «Aquél que se sienta (en el templo) sobre un trono alto y excelso» (Is 16,1), es el lugarteniente de Yahvé, participa de la realeza divina (1 Cro 28,5); está llamado a participar en la realización del programa divino.

El que se sienta a la derecha de Dios participa del poder divino: «Hasta que haga de tus enemigos estrado de tus pies» (v. 1b) –estrado, o acaso mejor, «escabel», sobre el que reposan los pies del monarca–. El estrado (o el escabel) puede llevar talladas o pintadas figuras de los enemigos, que son pisoteadas por el rey, tal como se ve en el museo de El Cairo. El monarca encumbrado a la derecha divina es el rey victorioso, cuyos pies reposan sobre los cráneos de los enemigos vencidos (véase Jos 10,24; 1 R 5,17; Sal 18,39). Si el oráculo era pronunciado al comenzar el reinado de un determinado monarca, el profeta auguraba al rey la victoria sobre sus enemigos y también el recto ejercicio de la justicia (2 S 7,15-16).

El profeta cede la palabra al comentarista, que también interpela personalmente al rey. Lo primero que resalta es el cetro, como símbolo del dominio y de la autoridad regia. El texto hebreo no emplea el sustantivo específico referente al cetro, sino otro más genérico: «la maza victoriosa» (Jr 48,17), con una posible alusión al báculo del sacerdote Aarón (Ex 7,9s.19; 8,1). ¿Se anticipa de este modo el tema

sacerdotal? Puede ser. El simbolismo del «cetro (maza) victorioso» se relaciona con el verbo que viene a continuación: «extender» («irradiar»). Así como Yahvé lanza sus flechas fulgurantes (Sal 18,15) y sus rayos teofánicos (Jb 38,35), ahora torna victorioso el cetro de su rey, cuya sede está en Sión. Todos los reyes hostiles son deslumbrados y vencidos por los destellos del cetro regio, y Sión, la capital del reino, se convierte en la ciudad a la que pagan tributo los reyes vencidos. Yahvé dilata el poder del rey de Judá.

El v. 3, perteneciente al comentario, es sumamente oscuro y se presta a todo tipo de traducción y de comentarios. La traducción litúrgica, entre otras, depende en gran medida de la versión griega de los LXX. Los traductores griegos o introdujeron correcciones al texto hebreo que ha llegado hasta nosotros o tradujeron de otro texto que desconocemos. Su traducción es del siguiente tenor: «Contigo el principado el día de tu fuerza, / en [entre] los esplendores de los santos, / desde el seno, antes del lucero [matutino] te engendré». Las traducciones latinas dependen de la versión griega. Lo mismo le sucede a nuestra traducción litúrgica: «Eres príncipe desde el día de tu nacimiento, / entre esplendores sagrados; / yo mismo te engendré, como rocío, / antes de la aurora». No es el momento de ofrecer otras traducciones ni de justificar o criticar ninguna de las existentes; el lector encuentra las propuestas por la NBJ y por «otros» en el texto sálmico y al pie del texto. Naturalmente, la interpretación del verso depende de la traducción que sigamos.

Para los LXX, las versiones latinas y la NBJ el comentarista del oráculo introduce el tema de la filiación divina del monarca, según el modelo protocolario que conocemos por el Sal 2,7: «Haré público el decreto de Yahvé: / Él me ha dicho: 'Tú eres mi hijo, / hoy te he engendrado'». El día de la coronación del monarca es interpretado como el momento del nacimiento o de la adopción por parte de Dios. Se basa esta interpretación en tres datos de la traducción: la generación, el seno materno y el momento del nacimiento. Estos tres datos implican otras tantas correcciones del texto hebreo que conocemos. En la NBJ falta el momento de la generación, implícito en la expresión «desde el seno materno». Al monarca proclamado y coronado le pertenecía el poder desde el día natalicio: era rey por herencia y por destino. Ya en el seno materno estaba aureolado con un halo de esplendor divino, y esa luminosidad le acompañará a lo largo de la vi-

da, a lo largo de la etapa juvenil, y hasta el momento presente, en el que es proclamado rey. «El resultado es una versión misteriosa por lo enigmática, que invita a imaginarse un hecho trascendente» (Alonso-Carniti, II, 1375).

Creo que se respeta mejor el texto hebreo consonántico con esta otra traducción: «Tu pueblo está dispuesto / para el día de la movilización, / cuando aparezcas majestuoso; / desde el seno de la aurora / tuyo es el rocío [la flor] de la juventud». Esta traducción no supone un nuevo oráculo –como sucede en la traducción litúrgica–, sino que el comentarista continúa su comentario sin salirse del contexto bélico. Se le notifica al rey coronado que cuenta con un pueblo que está de su parte en todo momento. Es un pueblo de voluntarios (Jc 5,2), presto a acudir a la llamada del rey recién coronado. El texto hebreo es lo suficientemente elíptico para poder interpretar «el día de tu fuerza» –la fuerza se refiere tanto al monarca cuanto al ejército (véase Ex 14,4.28; Dt 11,4; Jr 32,2; etc.)– por el día de la victoria, el día del desfile o el día de la movilización. Me inclino por la tercera posibilidad dado el contexto concreto; el rey acaba de ser coronado. El día de la investidura regia aparece el monarca en todo su esplendor, como aparecerá también majestoso cuando convoque a la tropa y ésta desfile para el combate o para la revista. Cuando esto suceda, el pueblo le seguirá de buen grado. La juventud, lo más granado del pueblo, pertenece al rey desde el primer momento de su proclamación regia. «El día de la coronación, las fuerzas jóvenes de la nación convergen en el monarca; la frescura de la vida está presente ante él y en él, para que alboree una nueva época histórica de gozo y de paz. El terreno árido de las naciones está inundado de una nueva vida, Dios ofrece al rey el don de un pueblo noble y fuerte, le ofrece la fuerza de la juventud para que pueda iniciar su gobierno de justicia, emprender su gran batalla por la causa de Dios» (Ravasi, III, 283). La guerra es el centro de la actividad regia, y así el salmo queda intensamente militarizado.

2.2. *Juramento sacerdotal y comentario bélico* (vv. 4-7). El juramento tiene la sacralidad propia de la palabra que pone a Dios por testigo de la misma. Cuando es Dios el que jura, la palabra divina es doblemente inviolable: por ser palabra de Dios y por mediar un juramento. El juramento emitido por Dios es irrevocable (Am 4,2; 6,8; Is 5,9; 14,24; Sal 89,36; 95,11; 132,11). Dios no puede retractarse

de lo que ha jurado. El contenido del juramento es el siguiente: «Tú eres sacerdote para siempre, / según el orden de Melquisedec» (v. 4b), asevera Yahvé por medio de un profeta al rey entronizado. Los dos poderes, el político y el religioso, recaen sobre la misma persona, el rey, cuando en Israel lo normal es que estén separados los dos poderes: Moisés y Aarón (Ex 28,1; Lv 8). Según la tradición bíblica, el sacerdocio perpetuo se le concede a Aarón y a sus hijos (Ex 40,1), a Finés (Nm 25,13). Aunque Gn 14,18-20 encierra muchos enigmas, tal vez pueda pensarse que, debido a la presencia de Melquisedec en el salmo, el poeta –también el autor o redactor de Gn 14– asume en clave yahvista las instituciones jebuseo-cananeas de Jerusalén: recaen en la misma persona la institución real y la sacerdotal. «El oráculo divino sancionaría entonces la ingerencia real, iniciada por David, en los cometidos religiosos. Con lo cual se le atribuiría un carácter jurídico, consagrando, a mayor gloria de la monarquía, un retorno a la concepción antigua descartada por Moisés: se concentrarían en una misma persona las funciones sacerdotales y proféticas junto con las políticas. La alusión a Melquisedec, mediador único entre Dios y su pueblo, y portador de todos los poderes, no puede dejar dudas sobre este punto. La alusión es aún más característica por el hecho de que el rey David reina en la misma ciudad (que no pasó por el mandato mosaico de la destrucción, Dt 20,16) en la que reinó Melquisedec (Gn 14,18), adorando en ella al mismo Dios verdadero al que adoró Melquisedec» (Jacquet, III, 223-224). David como rey de Jerusalén gozaría de un sacerdocio distinto del aaronita y propio de la ciudad jebuseo-cananea de Jerusalén. Como puente entre Yahvé, el nuevo Dios de Jerusalén, y el pueblo de la alianza, el sacerdocio jerosolimitano de David sería fuente de bendiciones para el pueblo y punto de partida de las bendiciones que el pueblo eleva a Yahvé. El oráculo divino asegura la validez del juramento y la perpetuidad de este tipo de sacerdocio, sea que lo ejerza David y sus sucesores (que no fue el caso), sea que la institución regia en cuanto tal es de suyo sacerdotal, aunque «el sacerdocio eterno» se le confiera a Aarón.

El comentarista vincula este oráculo con el v. 1 del salmo: «Hasta que haga de tus enemigos estrado de tus pies». El cetro real evocaba, tal como dije, el báculo sacerdotal de Aarón. Ahora el comentarista inicia el comentario recordando que el rey está a la derecha de Yahvé:

«Mi señor está a tu derecha» (v. 5a; entiendo que el «señor» se refiere al monarca, no a Yahvé; es llamado «adonai»; de este modo nos evitamos el cambio de postura de Yahvé y somos consecuentes con el comienzo del salmo). El monarca de Jerusalén tiene el poder que le otorga la derecha divina. Es el agente de los verbos que vienen a continuación. Así, el «día de su cólera» no se refiere a la cólera divina, sino a la del rey. Es una cólera que destruye a los enemigos y salva a su pueblo, como lo era el «día de Yahvé»: día de visita salvadora para el pueblo, aunque a lo largo de la profecía se transforme en día de visita destructora. Nada y nadie escapa de la cólera real; alcanza a las naciones, a los gentiles, y llega hasta el extremo de la tierra. Las figuras talladas o pintadas en el estrado regio adquieren toda su crueldad dramática en los vv. 5b-6.

La escena bélica y judicial desemboca en el misterioso v. 7, del que escribe Alonso: «El verso final es perfectamente claro en el texto y oscuro en su referencia. ¿Qué rito es ése de beber agua? ¿De qué torrente se habla?» (Alonso-Carniti, II, 1376).

El rey goza de una fuerza casi divina, por ser «el hijo de la derecha de Dios». La implantación bélica de la justicia conlleva cansancio y sed. El rey ha de reponerse bebiendo agua como los guerreros de Gedeón, por ejemplo (Jc 7,4-6) o como el mismo David (1 S 30,9-11). Ya repuesto, levantará la cabeza y proseguirá la batalla o se dispondrá a entrar triunfante en la capital. También es posible que, como la fuente del paraíso (Gn 2,6.10-14), este torrente sea un don de Dios, semejante al caudal que mana impetuoso del costado derecho del templo y que lleva la vida a las regiones desérticas (Za 13,1; 14,8; Sal 46,5; Jl 4,18), ya que en la poesía todos los sentidos, y sobre todo el figurado, tienen cabida. ¿Es la fuente Gihón (1 R 1,32-40), lugar de proclamación de reyes? No lo sabemos. Hay quien, basándose en Nm 23,24, que habla de «beber la sangre de las víctimas», apunta a que el caudal de este río se alimenta con la sangre vertida por las víctimas de la guerra, o a que es la sangre de las víctimas sacrificiales inmoladas en el templo (Lv 4,7; 1 Cro 15,25-29). Tampoco lo sabemos. Es menos probable que el rey victorioso revise los lugares de abastecimiento de agua antes de hacer su ingreso triunfante en la capital (Jacquet). Me quedo con las dos primeras posibilidades, que dan a la poesía un matiz de indefinición.

Con la marcha triunfal del rey-sacerdote-mesías finaliza el salmo. «Lo ancho de la tierra» es el escenario de su gobierno y de sus acciones. El mal, la potencia que ha de doblegar. Todo el salmo queda abierto a la posibilidad de que sea interpretado en sentido mesiánico, como harán el Judaísmo y el Cristianismo. Ya adelanté las citas más notables del Nuevo Testamento en las que son mencionados, sobre todo, los vv. 1 y 4 del salmo. Su presencia está atestiguada en la liturgia: domingo tras domingo oramos con este salmo en las segundas vísperas dominicales. Para la Iglesia, adonai ya no es el rey terreno, cualquier rey de Judá, sino el Señor, el rey-sacerdote-Mesías para siempre. La Iglesia leerá: «oráculo del Señor a mi Señor», los dos «Señores» con mayúscula, y se preguntará con la iglesia de Mateo: «Si David le llama Señor, ¿cómo puede ser hijo suyo?» (Mt 22,45).

* * *

El oráculo y la profecía del salmo van dirigidos a un monarca terreno, rey de Jerusalén. El lenguaje hiperbólico es el propio del estilo áulico. Muchas de sus frases son explicables desde la historia de las religiones. Sin embargo, hay que reconocer que el texto sálmico permaneció abierto a las sucesivas generaciones judías y cristianas. Estas últimas identificaron al monarca y sacerdote con el Mesías, con Cristo el Señor. «Por eso, el exegeta está obligado a no dejar que su mirada se quede fija en el momento de los orígenes de los motivos, a no permanecer inamoviblemente en lo cultual e histórico, sino a reconocer, después de una cuidadosa investigación de todos esos complejos, adónde tiende el cumplimiento de todos esos enunciados. ¿Quién es el verdadero sujeto que va a ejercer ese *officium sacerdotale et regium*, que se confiere en el Sal 110? El Judaísmo contempló y meditó incesantemente las excelsas palabras del Sal 110. Las numerosas referencias que se hacen en el Nuevo Testamento al cántico del Antiguo fueron precedidas por una historia de preguntas y expectativas, de reflexiones y especulaciones» (Kraus, II, 520-512). Cada domingo oramos con este salmo en la liturgia eclesial. En las segundas vísperas del domingo confesamos que el Señor es el rey-sacerdote para siempre.

III. Oración

«A ti, el Engendrado antes de la aurora, el Primogénito de toda criatura, te rogamos y pedimos que, así como pusiste bajo tus pies a tus enemigos, una vez que te sentaste a la derecha del Padre, así también nos hagas dignos de tus cuidados, una vez que has abolido la condena del pecado. Te lo pedimos a ti, que vives y reinas con el Padre, en la unidad del Espíritu Santo, y eres Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,408).

SALMO 111 (110)
Elogio de las obras divinas

1 ¡Aleluya!

Alef. Doy gracias a Yahvé de todo corazón,
Bet. en la reunión de los justos y en la comunidad.
Guímel. 2 Grandes son las obras de Yahvé,
Dálet. meditadas por todos que las aman.
He. 3 Actúa con esplendor y majestad,
Vau. su justicia permanece para siempre.

Zain. 4 De sus proezas dejó un memorial.
Jet. ¡Clemente y compasivo Yahvé!
Tet. 5 Dio de comer a quienes lo honran,
Yod. se acuerda por siempre de su alianza.
Kaf. 6 Reveló a su pueblo la fuerza de su acción,
Lámed. les dio como herencia las naciones.
Mem. 7 Su mano actúa con verdad y justicia,
Nun. son leales todos sus mandatos,
Sámek. 8 válidos para siempre jamás,
Ain. para cumplirlos con verdad y rectitud.
Pe. 9 Envió la redención a su pueblo,
Sade. determinó para siempre su alianza;
Qof. santo y temible es su nombre.

Res. 10 Principio del saber es temer al Señor;
Sin. son cuerdos los que lo practican.
Tau. Su alabanza permanece para siempre.

I. Visión de conjunto

San Agustín comenzaba el comentario al Sal 111 del siguiente modo: «Llegaron los días de cantar *Aleluya*. Atended, hermanos, para que podáis percibir la exhortación que el Señor me sugiera y fomentar la caridad, con la que nos es un bien unirnos a Dios. Atended, insignes cantores, hijos de las alabanzas y de la gloria sempiterna del verdadero e integérrimo Dios» (*Enarraciones*, III, 959). Se inicia con este salmo la pequeña colección de los llamados «salmos aleluyáticos» (111-117). Es el *Aleluya* una rúbrica litúrgica añadida al salmo original, pero ya nos introduce en el ambiente propio del salmo: la acción de gracias y la alabanza. Este breve salmo «proclama y celebra la gloriosa soberanía de Yahvé y su amor redentor», escribe Deissler, después de haber dicho que «el Sal 111 es uno de los cánticos mayores de la antigua alianza» (II, 177).

El poema es humilde en la forma, sublime en el fondo. Formalmente se atiene a las leyes del acróstico, al que somete todos los hemistiquios. Comienza cada hemistiquio con una letra del alfabeto hebreo: desde la primera hasta la última. En veintidós hemistiquios y a lo largo de diez versos, el autor tiene espacio suficiente para condensar su acción de gracias por las grandes actuaciones de Yahvé en la historia de la salvación: el éxodo (vv. 4-5), el Sinaí-alianza (v. 7-9) y la conquista de Canaán (v. 6). Para la economía de vocablos del salmo, unidos en un rosario de sentencias, resulta llamativa la repetición del verbo «hacer» (vv. 2.4.6.7.8.10: siete veces en un total de veintidós sentencias; es decir, casi una tercera parte de las afirmaciones sálmicas testifica la acción divina, que llamaría frenética). Este poema está totalmente dedicado a Dios, como su hermano gemelo, el Sal 112, estará dedicado al hombre. Hay motivos que se repiten en uno y en otro; por ejemplo, su «justicia/generosidad» (vv. 3.6; Sal 112,3), pero el Sal 111 se refiere a la «justicia/ generosidad» divina, y en el Sal 112, a la humana. Los preceptos de Yahvé son «válidos» (estables o seguros, v. 7b), y «estable» es también el ánimo del fiel (112,8). Dios da (v. 5a.6b) y también el hombre da (112,9). Dios es recto (v. 8), también el hombre es recto (112,2b). La perpetuidad es propia de Dios (vv. 3b.5b.8a.9b.10c), pero algo de ella ha pasado al ser humano (Sal 112,3b.6.9b). Existe un cierto parecido entre estos dos salmos, que he llamado «gemelos», si bien el Sal 111 está centrado en Dios y el 112 en el ser humano.

Como acróstico o salmo alfabético, tiene otros hermanos en el salterio (Sal 9-10; 25; 34; 37; 119 y 145), pero definirlo por este recurso literario equivale a quedarnos en la periferia del poema. Según la rúbrica litúrgica, es un cántico de alabanza; una alabanza que inmediatamente se torna acción de gracias con el primer verbo del salmo: «Doy gracias a Yahvé» (v. 1). La alabanza hímnica y eucarística nos remite necesariamente a la asamblea, en cuyo seno brota o se ambienta el himno de gratitud (v. 1b). El motivo para el agradecimiento son las grandes obras de Yahvé (v. 2a). El poeta da cabida a otros matices que no son menores. Se percibe el lenguaje propio de la literatura deuteronómica en la expresión «de todo corazón» (v. 1a; véase Dt. 6,5; 8,2.5.17; etc.). En nuestro salmo «alabar» es, lo mismo que en el Deuteronomio, amar y vivir. La literatura sapiencial también ha dejado su huella en el salmo: las grandes obras de Dios han de ser meditadas y son objeto de deleite o de amor (v. 2b; Sal 1,1-2); sapiencial es también el aforismo del v. 10a: «Principio del saber es temer al Señor» (Pr 1,7; 9,10; 15,33; etc.). Mente y corazón caminan unidos en este salmo. Es bueno que sea así, pues un sentimiento sin razón sería pura efervescencia, y una razón sin sentimiento se torna aridez. Es difícil, por tanto, definir este salmo con una sola palabra o con una fórmula breve; viene mejor la descripción: «Himno, agradecimiento, exhortación, sabiduría, profesión de fe en la historia de la salvación se funden en este cántico, que el poeta confía a la comunidad para que ésta haga suyas las palabras del poema y se apropie de ellas» (Ravasi, III, 304).

Pudiera parecer que el artificio literario del acróstico se presta malamente a la estructura; sin embargo, habrá que señalar «la notable habilidad literaria del compositor, que fue capaz de crear una oración de acción de gracias, tan claramente estructurada, a pesar de la limitación que suponía el tener que seguir el orden alfabético, y la tentación que esto llevaba consigo de escribir frases sin demasiada conexión unas con otras» (H. Schmidt, citado por Kraus, II, 524). Aunque el poeta haya tomado de la tradición enunciados tradicionales, nos ha legado un poema bien estructurado. Fijémonos en este detalle: «su justicia permanece para siempre» (v. 3b), es paralelo a lo que leemos en el v. 10c: «Su alabanza permanece para siempre». Con la primera frase finaliza la introducción al salmo (vv. 1-3); con la segunda termina el poema, o la conclusión (v. 10). Los vv. 4-9 forman

el cuerpo de la acción de gracias, en cuyo centro figuran las obras de Dios (vv. 7a.8b) –es decir, el éxodo– y los mandamientos (vv. 7b-8a) –es decir, el Sinai–. La alianza eterna enmarca esos dos temas (vv. 5b.9b). El centro del salmo es abrazado por la presencia de Dios, «clemente y compasivo» en el v. 4b; «santo y temible» en el v. 9c. El esquema resultante que me sirve para el comentario es el siguiente:

Introducción eucarística (vv. 1-3).
Acción de gracias por la alianza (vv. 4-9).
Alabanza conclusiva (v. 10).

II. Comentario: «Se acuerda por siempre de su alianza»

El poema, mediante leves insinuaciones, nos transporta del éxodo a la tierra, pasando por el Sinaí con la alianza correspondiente. La gran obra de Dios, desafiadora del paso del tiempo, es la alianza, como parece indicar la construcción del salmo. El recuerdo de la alianza se hace presente apenas iniciado el cuerpo del himno eucarístico (v. 5b) y retorna cuando llegamos a su final (v. 9b). Los atributos divinos (vv. 4b.9c), sus dones (vv. 5a.6b), sus obras y mandatos, el éxodo y el Sinaí, así como la entrada en la tierra, todo, incluso la acción de gracias y la alabanza, se articula en torno a la alianza, que tiene la peculiaridad de ser eterna, como eternos son los mandatos dimanantes de ella. Comento el salmo desde la perspectiva de la alianza.

2.1. *Introducción eucarística* (vv. 1-3). La primera palabra del salmo comienza con la primera letra del alfabeto hebreo; en la traducción es «doy gracias» (v. 1). La primera palabra del último verso comienza con el último fonema del alfabeto hebreo, y se traduce: «su alabanza» (v. 10c); es decir, de la primera a la última letra del alfabeto hebreo todo es alabanza divina o acción de gracias a Dios. Es todo el salmo una eucaristía «de todo corazón»; aunque sea ésta una frase hecha en el Deuteronomio (véase 4,29; 6,5-6; 10,12; 11,13; 13,4; 26,16; 30,2.6.10), no hay por qué privarla del calor cordial propio de una liturgia de acción de gracias, celebrada en la «reunión» o «asamblea» de los rectos, de aquellos que han elegido a Dios y a su Palabra como guía de su proceder religioso y ético.

El primer motivo para entonar la acción de gracias es la grandeza de las obras divinas (v. 2a), en alusión a las grandes obras de la his-

toria de la salvación, enumeradas más adelante, y también a aquellas otras inscritas en la creación. Tanto en unas como en otras se refleja algo de la luminosidad divina: «Actúa con esplendor y majestad» (v. 3a). En efecto, el esplendor y la majestad son atributos de Yahvé (Sal 104,1). La creación y la historia salvífica se convierten en escenario de la luz divina: todo lo creado y redimido lleva la aureola del esplendor divino. Es éste un segundo motivo para entonar la acción de gracias. Como tercer motivo aparece la justicia divina que es eterna: «su justicia permanece para siempre» (v. 3b). Es la justicia portadora de la salvación definitiva, que convierte nuestra historia profana en historia sagrada (véase Sal 98,2; Rm 9,4). La reacción del creyente, de los rectos, ante la actuación divina es la meditación, el estudio atento y sosegado, buscador de las huellas divinas en lo creado y redimido. Y junto con el estudio, el deleite que se halla en Dios o en su ley (Sal 1,2; 112,1). Un estudio de esta índole no se queda en mero conocimiento nocional, sino que se traduce en praxis, en norma de conducta; y no por obligación, sino por afición y afección. Todo está preparado para que dé comienzo la confesión de la obra salvadora de la alianza.

2.2. *Acción de gracias por la alianza* (vv. 4-9). «El culto divino no es una conmemoración humana, sino una celebración establecida por el mismo Dios» (Kraus, II, 527). Recordemos Ex 12,14: «Ese día será memorable para vosotros; en él celebraréis la fiesta de Yahvé; lo festejaréis de generación en generación, como ley perpetua». No es una conmemoración vacía, puesto que Dios «se acuerda siempre de su alianza» (v. 5b). El memorial cultual actualiza ininterrumpidamente la memoria divina. Ambas memorias, la de Dios y la del hombre, se afincan en acontecimientos históricos, como son la pascua y la alianza. Su origen más remoto y profundo, sin embargo, nos lleva más allá de la historia y nos obliga a centrarnos en el ser divino: «¡Clemente y compasivo es Yahvé!» (v. 4b), afirma concisamente nuestro poeta artesano, repitiendo con sobriedad la autodefinición de Yahvé ante Moisés (Ex 34,6).

Dios, en cuanto clemente, se abaja desde lo alto para mirar a sus hijos y elevarlos a la más alta dignidad. Yahvé es un abismo de ternura maternal; está dotado de entrañas maternales; es compasivo. Simultáneamente es un padre que ha de buscar el sustento diario para sus hijos. Éstos tan sólo tienen que recibir el don divino: «Dio de co-

mer a quienes lo honran» (v. 5a). Evoca aquí el poeta el don del agua y de las codornices en el desierto (Ex 16; Nm 11). La comida es peculiar, también en el salmo. El sustantivo hebreo traducido por comida («dio de comer») significa de suyo el botín de guerra (Sal 76,5) –también significa «alimento», véase Ml 3,10; Pr 31,15)–. ¿Alude el poeta al don de la tierra, arrebatada a los cananeos y dada a su pueblo? Puede ser, porque este breve poema está lleno de alusiones. En todo caso, el alimento es don gratuito ofrecido por Yahvé. Tanto si se refiere al maná del desierto y a las codornices como al don de la tierra, los tres son dones relacionados con la alianza, mencionada inmediatamente a continuación, en paralelismo con el memorial de Israel: «Se acuerda para siempre de su alianza» (v. 5b), como realidad decisiva que explica el éxodo y lo acaecido en el contexto del mismo. En Egipto y con motivo de la posesión de la tierra Israel experimentó la fuerza del brazo divino. Parecería que todo debe terminar con la entrada en la tierra y su posesión (v. 6), pero el salmo, como ya sucede en el Pentateuco, vuelve tras sus pasos y se detiene en el Sinaí.

De Yahvé ya se ha dicho que es clemente y misericordioso (4b). Se dirá de su nombre que es «santo y terrible» (v. 9c). Entre ambas definiciones del ser divino, la mano divina (sus obras) actúa «con verdad y justicia» (v. 7a), es decir «con solidez y firmeza», que es lo que un hebreo entendía por verdad, pero también «conforme a derecho y justicia»; o con fidelidad y equidad. Las leyes emanadas de la actuación divina han de ser cumplidas con la solidez y firmeza (verdad), que son exigibles al ser humano, y con rectitud, como réplica a la justicia y equidad divina (v. 8b). La gran obra divina es el don de sus «mandatos», vinculados necesariamente a la alianza. En ellos Yahvé muestra, por una parte, su verdad y su justicia, y el creyente, por otra, quisiera cumplirlos con «verdad y rectitud». De los mandatos se dice que tienen la firmeza propia de Yahvé («son leales»), que se fundamentan en Yahvé (son «válidos») y que se han de cumplir. Tienen una cualidad: su valor eterno: «son válidos para siempre jamás», porque son expresión de una alianza eterna.

El v. 9 es un resumen del salmo, en el que se reemprende el motivo de la alianza. «Envió la redención a su pueblo» (v. 9a). Como salvador y padre del pueblo, tuvo que pagar un rescate por él. «En esta expresión se compendian todos los gestos de perdón y de salvación que Dios, desde lo alto de su sede celeste, realizó en favor de su pue-

blo a lo largo del recorrido histórico» (Lancellotti, 768). La gran obra redentora fue la liberación de Egipto. En estrecha relación con la salida de Egipto ha de situarse la alianza sinaítica –al menos en algunas tradiciones del Pentateuco–, ratificada para siempre (v. 9b), como exige el interlocutor divino y es imprescindible para que los mandamientos sean válidos para siempre jamás. El dador de la alianza es «santo y terrible» (v. 9c). El Señor tres veces santo y, en cuanto tal, es trascendente, pero puede comunicarse y se comunica con el hombre; en cuanto terrible, Yahvé es tremendo, origen de la veneración sobrecogida en el creyente. Uniendo ambos atributos divinos nos situamos ante el Dios «tremendo y fascinante». Así se mostró Yahvé en el Sinaí, tan tremendo como para que el pueblo pidiera que Yahvé no continuara hablando; tan fascinante como para no poder prescindir de la voz de Dios. La alianza estipulada por medio de Moisés reúne ambas cualidades. «La santidad del nombre de Yahvé sella su obra y es un resumen de lo que el salmo quiere decirnos. La conclusión introducirá un nuevo personaje: el hombre, cuya reacción se espera. Deberá temer (Sal 89,8; 96,4), someterse con fe a la autoridad indiscutible del soberano que, aun así, pide la colaboración de los elegidos en el proyecto por él iniciado» (Beaucamp, II, 198).

2.3. *Alabanza conclusiva* (v. 10). El ser humano situado ante la alianza divina reacciona con temor sacro: «Principio del saber es temer al Señor» (v. 10a). He aquí un axioma propio de la literatura sapiencial (Pr 1,7). El temor religioso no es pavor ni miedo; tampoco es la reacción propia del esclavo ni del que se sabe bajo un régimen policial; es, subjetivamente, sobrecogimiento reverencial ante el misterio santo de Dios. Es, por tanto, veneración y respeto, es la expresión de una profunda experiencia religiosa, propia de quien vive re-ligado: unido a Dios desde la raíz de su ser creatural y creyente. El temor religioso colinda con el amor y con la fe. Que el temor sea *lo primero*, el «principio» no significa de suyo que ocupe el primer puesto de una serie que vendrá después. Es ésta una valoración cuantitativa del «principio». Se trata más bien de un valor cualitativo: lo más precioso, lo más importante, el bien supremo, es el temor de Yahvé. De la síntesis y fundamento, de la recapitulación y encabezamiento que es el temor del Señor se deriva la sabiduría, como facultad para descubrir la presencia de Dios en la realidad que circunda al hombre.

Prosigue el v. 10b con el lenguaje sapiencial: «son cuerdos los que lo practican». El verdadero sabio es capaz de distinguir el bien y de llevarlo a la práctica. «La fe (temor de Dios) y la moral (obrar así) son los quicios de la sabiduría y de la sana inteligencia» (Ravasi, III, 315; véase Dt 4,6). En el texto hebreo, el pronombre de «lo practican» está en plural: «los practican», acaso porque el autor piensa en los mandamientos, inherentes a la alianza como son. Antes de poner el punto final al salmo, tras afirmar el temor (la fe) como bien supremo del creyente y su respuesta a la fe (la observancia de los mandamientos de la alianza), el autor evoca lo que ya ha dicho: «su justicia [la de Dios] permanece para siempre» (v. 3b), y lo traduce en alabanza: «Su alabanza permanece para siempre» (v. 10c). Así la acción de gracias con la que comenzaba el salmo se torna alabanza divina, que es la primera palabra con la que se inicia el poema: «Aleluya»: alabad al Señor. Lo alabamos por todo, especialmente por su alianza con el hombre.

* * *

La liturgia cristiana es «memorial»: no se acude al pasado por el placer de recordar, sino porque el pasado afecta al presente y se actualiza en la acción litúrgica. Repito con san Agustín: «Atended, insignes cantores, hijos de las alabanzas y de la gloria sempiterna del verdadero e integérrimo Dios». Dios nos ha mostrado su clemencia y compasión en el seno de la historia y, sobre todo, en su alianza con nosotros. Es una alianza eterna, como la promesa hecha a Abrahán, por ser una alianza sellada con la sangre del Hijo. El lector, el creyente, reacciona ante esta sublime realidad dando rienda suelta a sus sentimientos más profundos: el sobrecogimiento reverencial ante Dios. La asimilación gozosa de lo que Dios ha hecho por nosotros, el deleite que se encuentra en la meditación de las obras de Dios (v. 2), son un buen aldabonazo para que la experiencia religiosa no se duerma y degenere en rutina vacía. Para orar con este salmo es necesario que su lenguaje insinuante evoque las escenas de nuestra vida en las que hemos percibido que Dios ha sido con nosotros madre y padre. Hijos de la alabanza, cantemos la gloria del Dios tres veces santo que se ha dignado establecer una alianza con nosotros.

III. Oración

«Te confesamos, oh Dios, Santo por encima de todos los santos, y te pedimos que nos concedas el temor de tu santo nombre –del que dijiste que es el principio de la sabiduría–, para que, admitidos en la reunión de los justos, nos alimentemos en el banquete de tu misericordia. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo, en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,410).

SALMO 112 (111)

ELOGIO DEL JUSTO

1 ¡Aleluya!

Alef ¡Dichoso el hombre que teme a Yahvé,
Bet. que encuentra placer en todos sus mandatos!
Guímel. 2 Su estirpe arraigará con fuerza en el país,
Dálet. la raza de los rectos será bendita.
He. 3 Su casa abundará en riqueza y bienestar,
Vau. se afianzará su justicia para siempre.

Zain. 4 En las tinieblas ilumina a los rectos,
Jet. tierno, clemente y justo*.
Tet. 5 Feliz el hombre que se apiada y presta*,
Yod. y arregla rectamente sus asuntos.
Kaf. 6 Nunca verá su existencia amenazada;
Lámed. el justo dejará un recuerdo estable.

Mem. 7 No habrá de temer las malas noticias,
Nun. con firme corazón confiará en Yahvé.
Sámek. 8 Seguro y animoso, nada temerá,
Ain. hasta ver humillado al adversario.
Pe. 9 Da con largueza a los pobres,
Sade. su justicia permanece para siempre,
Qof. alzará su frente con honor*.

Res. 10 Lo ve el malvado y se enfurece;
Sin. rechinando sus dientes, se consume.
Tau. Los afanes del malvado fracasan.

V. 4 También se traduce: «Una luz brilla en las tinieblas para el justo; tierno y clemente es el hombre recto»; otros: «en las tinieblas clarea la Luz para los rectos: el Compasivo, Clemente y Justo».

V. 5 «feliz el hombre que se apiada y presta»; otros: «el bueno es dadivoso, compasivo y atento».

V. 9 Otros: «para su gloria» (lit. «en gloria») se alza su frente», o «alzará la frente con honor».

I. Visión de conjunto

El temor de Yahvé es el puente literario que une el Sal 112 al 111. «Principio del saber es temer al Señor», leíamos en el último verso del Sal 111. El primer verso del Sal 112 proclama dichoso al que teme a Yahvé: «¡Dichoso el hombre que teme a Yahvé!» (Sal 112,1). Las relaciones entre ambos salmos son múltiples, como indicaba al comentar el salmo precedente. Son dos salmos complementarios. El protagonista del Sal 111 es Yahvé y su actuación en la historia; el del Sal 112, el justo y su proceder (o el injusto y su conducta). El Sal 111 exalta la justicia salvifica de Yahvé en la historia; el 112, la dicha del hombre que teme a Yahvé. No es una dicha egocéntrica, sino abierta a la realidad divina y a las necesidades de los hermanos. Los dos salmos se encuentran en el temor de Yahvé, es decir en la fe, pero si el Sal 111 desciende de Dios al hombre, de la fe en Dios a la preocupación por el hombre, el Sal 112 asciende del hombre a Dios. Se anticipa así lo que será el mandamiento principal en términos de amor a Dios y al hombre, conforme a la formulación del Nuevo Testamento (véase Mt 22,39; 25,31-46; Lc 10,29-37; Jn 13,34-35; 1 Jn 4,20).

El Sal 111 es básicamente una acción de gracias; el 112 es de tipo sapiencial: una bienaventuranza reforzada con una bendición (vv. 1-2). El Sal 112 se desarrolla conforme a esta dinámica: una determinada conducta genera unas consecuencias precisas. El temor de Yahvé –honrar a Yahvé– y la confianza depositada en Yahvé tienen como efectos las bendiciones patriarcales: las riquezas y la pervivencia a través de la prole y de la memoria (vv. 2-3.6), mientras todo el ser del justo –corazón, ojos, frente (vv. 8-9)– se llena de gozo. Por el contrario, los ojos, los dientes y los deseos de los malvados se consumen y fracasan (v. 10). Es un salmo que no conoce la gama de los grises; todo es blanco o negro, luz o tinieblas, como el Sal 1, por ejemplo.

Sobre el telón negro de las tinieblas –semejante a las tinieblas del caos (Gn 1,2)– se insinúa una luz o la Luz, cortejada por tres atributos divinos: «Compasivo, Clemente y Justo» (v. 4). La espléndida luz divina se proyecta en la tierra y se refleja en el ser del justo, adornado también por tres cualidades, que reproducen a escala humana los tres atributos divinos: «El bueno es dadivoso, compasivo y atento» (v. 5a). Es decir, el que teme a Yahvé tiene un modelo en el que puede fijarse; si actúa de ese modo, traducirá su veneración a Yahvé siendo dadivoso (v. 5a) con los demás (v. 9a), compasivo con los demás como Yahvé es compasivo; prestará atención a los demás, porque antes fue él mismo atendido por Yahvé. Acaso la «fidelidad» de los vv. 3 y 9 ha de ser entendida como *generosidad* permanente. La luz divina brilla en las tinieblas y disipa las tinieblas de nuestro mundo, siempre que haya alguien dispuesto a no dejarse llevar del temor (v. 8), acentuado cuando llegan malas noticias (Jr 52,46), sino de la confianza en Yahvé (v. 7b). Dicho de otro modo, el temor de Yahvé vence cualquier otro temor: el de la desventura (v. 7), el de los enemigos (v. 8) y el del mal, sea el que sea (v. 8).

El recurso al acróstico dificulta detectar una estructura del salmo que sea convincente. Me fijo en los siguientes datos: la declaración idéntica en los esticos 3b y 9b: «Se afianzará su justicia para siempre» (v. 3b) y «su justicia permanece para siempre» (v. 9b). El recuerdo del justo también será para siempre: «El justo dejará un recuerdo estable (eterno)» (v. 6b). La repetición del tema temporal o eterno puede ser un indicador para dividir estrofas. El v. 10 es autónomo por el tema y por el léxico: la desgracia de los malvados por oposición a la dicha de los que temen a Yahvé (v. 1). El esquema de lectura puede ser el siguiente:

A) La dicha de temer a Yahvé (vv. 1-3).
  B) La Luz en las tinieblas (vv. 4-6).
  B') La confianza en Yahvé (vv. 7-9).
A') La ruina del malvado (v. 10).

II. Comentario: clarea la Luz para los rectos

Sin la gama del gris, el poema se proyecta sobre la pantalla en blanco y en negro, en oscuridad y en luz. El blanco corresponde a los que temen a Yahvé; el negro envuelve a los malvados. El justo se

mueve en la luz e iluminado por la Luz que clarea; el malvado se hunde en la oscuridad eterna, en las tinieblas caóticas que cubrían la tierra antes de que existiera ser alguno (Gn 1,2). Acerquémonos a la Luz para contemplar al justo.

2.1. *La dicha de temer a Yahvé* (vv. 1-3). El poeta no anuncia una dicha futura para aquél que teme a Yahvé; es la dicha una constatación de la felicidad presente. Creer en Yahvé es algo dichoso. El temor de Yahvé no es ajeno al amor, sino que ambos (temor y amor) se implican. El temeroso de Dios sabe que el rostro divino es perceptible en los mandatos de Dios, de ahí que temer a Yahvé equivalga a un deleite intenso, a un entusiasmo desbordante: el que teme a Yahvé encuentra sumo placer en los mandatos divinos (v. 1b). El temor y el intenso placer son las reacciones del creyente ante el doble aspecto del ser divino: Dios es «tremendo» y «fascinante». En oposición al amor apasionado, al deleite intenso ante los mandatos divinos –ante Dios mismo–, se sitúan los malvados, «los hombres de corazón incircunciso», para los cuales «la palabra de Dios se les ha vuelto oprobio: no les agrada» (Jr 6,10).

La dicha de temer a Yahvé no es un mero sentimiento; tiene su traducción concreta, según la teología de la retribución, en una larga vida y en una descendencia numerosa. Es una bendición semejante a la que Dios concede a Abrahán. La «fuerza» de la estirpe, de la que habla el v. 2, acaso aluda a su solidez y también a su abundancia (Gn 18,18): «su descendencia será numerosa en la tierra». Sobre esta descendencia, que es «la raza de los rectos», se extiende la bendición divina. En una sociedad agrícola no es suficiente la numerosa descendencia que labre la tierra para que la dicha sea completa; la retribución pide algo más: que en la casa haya prosperidad y riqueza (v. 3a), o una copiosa fortuna (Pr 8,18). En este contexto, la «justicia» del v. 3b acaso deba ser entendida como generosidad, como limosna. De ella dice el libro del Eclesiástico: «Guarda limosnas en tu despensa / y ellas te guardarán de todo mal» (Si 29,12). La bendición se extiende más allá de la casa y de la familia del que teme a Yahvé; se traduce en una generosidad duradera para con los demás. Se introduce de este modo el tema de la estrofa siguiente y lo que será la tónica de todo el poema.

2.2. *La Luz en las tinieblas* (vv. 4-6). No todo es felicidad en la vida del justo; en torno a él se extienden también las tinieblas: malas no-

ticias (v. 7a), adversarios que infunden temor (v. 8), la presencia de los malvados (v. 9). Su presencia en torno al temeroso de Yahvé es una personalización de las tinieblas. Éstas pueden ser tan densas como las tinieblas del caos. Del fondo de las tinieblas emerge la luz, la primera criatura aparecida según el relato de la creación (Gn 1,3), y que es símbolo de la vida feliz. En último término Dios mismo es la Luz (Is 9,1; 10,17; Mi 7,8; Sal 27,1; 36,10). Lo confirman los atributos que vienen a continuación: «tierno, clemente y justo» (v. 4b). Los dos primeros adjetivos ya los escuchamos en el salmo anterior (111,4), como síntesis de la autopresentación de Yahvé a Moisés (Ex 34,6). El tercer atributo divino, su justicia, no desentona en el Sal 112; al contrario, está en sintonía con la conducta del justo. Entiendo, pues, que la ternura y la clemencia no se refieren al justo, sino a Dios que es Luz: «En las tinieblas clarea la Luz para el justo: / el Compasivo, Clemente y Justo» (v. 4).

En correspondencia con las tres cualidades divinas, el hombre bueno está adornado con otras tres cualidades: es dadivoso, tierno y atento (v. 5a). La ternura o la compasión le asemejan a Yahvé. El hombre bueno está dispuesto a abajarse hacia donde están los pobres y a compartir con ellos cuanto tiene. Da lo que tiene, y, si entrega algo en préstamo, no pide intereses a cambio, por muy legales que sean (Dt 15,7-11). Está dotado de una generosidad sin reservas. Es el reverso del malvado: «El malvado toma prestado y no devuelve / pero el honrado se compadece y da» (Sal 37,21). Porque es compasivo y presta, «a sus hijos les aguarda la bendición» (Sal 37,26). Más aún, en todos sus asuntos, sean económicos o sociales, actúa como Dios mismo: conforme a derecho (v. 5b; Sal 111,7). El resplandor de la Luz se refleja en el rostro del justo.

Porque se ha comportado así: porque no ha prestado dinero a usura, «jamás vacilará» (Sal 15,5). El justo se yergue seguro y estable porque se asienta sobre la sólida Roca (véase Sal 31,4; 42,10; 61,3). Si su ternura le otorga cierta semejanza con Dios, la vida del justo no puede desvanecerse en la nada: «¡jamás vacilará!» afirma tajante el salmo, o lo que es lo mismo: «nunca verá su existencia amenazada» (v. 6a). Aun después de la muerte, su recuerdo se conservará en la familia y en el pueblo: «Bendita la memoria del honrado» (Pr 10,7). Así como Dios dejó un memorial de sus proezas (Sal 111,4), y éstas tienen vigencia de generación en generación, algo semejante sucede

con el justo, dadivoso y atento: «el justo dejará un recuerdo estable», vive en los hijos de los hijos a lo largo de las generaciones. Algo de la eternidad divina se ha introducido en el tiempo humano, porque clarea la Luz para el justo.

2.3. *La confianza en Yahvé* (vv. 7-9). Se acumulan los verbos propios de la fe y de la confianza. El justo sabe a quién ha de temer (venerar) y ante quién no debe temblar. «No os acobardéis ni temáis por las noticias que se propalan», exhortaba Jeremías (51,46): el mal, portador de infaustas noticias, no ha de ser temido por el justo que lleva en su rostro algo de divino. El justo está equipado para hacer frente a las calumnias y a las habladurías (v. 7a). Lejos de alejarle de Dios, las malas noticias robustecen la fe y la confianza del que encuentra sumo deleite en los mandatos divinos (v. 1b). Su corazón, lo más íntimo de sí mismo, está arraigado en Yahvé, «confía en Yahvé», que es verbo del abandono absoluto en Dios. Nadie le arrebatará la firmeza de su confianza (v. 7b), como nadie le quitará que su estirpe arraigue con fuerza en el país (v. 2a). Al contrario, la seguridad procedente de la Roca le da seguridad y ánimo: «Seguro y animoso nada temerá» (v. 8a). Esta confianza tan total como abandonada en Dios tiene un resultado final: los adversarios serán doblegados y pisoteados por los pies del que cree y confía en Yahvé (v. 8b). Así el que fue participe de la ternura divina y está adornado con cierta luz de eternidad también tiene parte en el poderío de Dios, en su gloria divina.

«El v. 9 corresponde a lo que se enuncia en el v. 5a y en el v. 6b» (Kraus, II, 536): El dadivoso, compasivo y atento «da con largueza a los pobres» (v. 9a); esparce con generosidad la semilla, entienden los LXX. «Su justicia [generosidad] permanece para siempre», repite el v. 9b, lo que ya se afirmó en el v. 3b. La generosidad traducida en limosna, que es lo que leen los LXX, es la causa de que la memoria del justo sea eterna.

El bien que ha realizado el justo se convierte en título de orgullo: «Alzará la frente con honor» (v. 9c) –literalmente, «alzará el cuerno», como símbolo de poder y de gloria–. Tener alta la frente es signo de triunfo bélico y judicial (Sal 18,3; 75,5-6; etc.); es también un símbolo teológico: así como Yahvé está ceñido de honor y majestad (Sal 111,3a), la frente del justo se eleva hacia las alturas, hacia Dios, pero no en plan desafiante, sino como muestra de participación en la gloria divina.

Esta estrofa, como puede apreciarse, tiende puentes hacia las estrofas primera y tercera, como si fuera la conclusión del salmo. De hecho no termina con el v. 9, sino con el v. 10, dedicado a los malvados.

2.4. *La ruina del malvado* (v. 10). El autor dedica tan sólo un verso a los malvados. Han aparecido fugazmente acaso como portadores de malas noticias (v. 7a), en todo caso como adversarios del justo (v. 8b). Este verso ha anticipado el destino final de los malvados: serán subyugados por el que teme a Yahvé, pero el poeta se ocupa de ellos únicamente en este verso final del salmo. El que teme a Yahvé se ha movido en la claridad de la luz divina; los malvados son el reverso. El poeta los caracteriza con cuatro verbos: los malvados ven la felicidad del justo y no pueden soportarlo, al contrario, se llenan de ira y de rencor; rechinan los dientes como serpientes odiosas (Sal 35,16; 37, 12; Jb 16,9; Lm 2,6) y se consumen o se desvanecen junto con sus sueños dorados. De nada les han servido sus muchos afanes, que han fracasado juntamente con ellos. Este salmo parece un anticipo del gran juicio final de Mt 25,34ss.

Es fácil detectar en estos dos salmos (111 y 112) los rasgos esenciales de la alianza: la presentación del soberano junto con la evocación de sus obras magníficas y las exigencias de la alianza: los mandamientos. Todo esto tiene un alcance personal. Para hablar de compromiso universal, transmitido en el seno de una celebración litúrgica, tenemos que esperar a los salmos siguientes, al «Hallel» de los Sal 113-118, al que estos dos salmos sirven de introducción.

* * *

Aunque el perfil más acentuado del salmo obedezca a cuestiones fundamentales de la piedad y la moral judía propias de los tiempos que siguieron al retorno, como puede ser la temática de la retribución, el poema se abre a un abanico de planteamientos teológicos con validez y alcance universal. Vale para hoy día la postura egregia de la fe que rechaza todo temor; la confianza absoluta en Dios es válida para cualquier tiempo y lugar; que la fe sea un deleite diría que algo inherente a la fe misma; que no se pueda caminar honestamente al encuentro del Señor sin ir de la mano de los hermanos –siendo dadivoso con ellos– es algo reiterado en el antiguo y en el Nuevo Testamento (véase 2 Co 9,6-9); esperar que despunte la Luz y que ésta se

refleje en el rostro del creyente es algo que anhelamos profundamente. Por ser un salmo profundamente teológico es eminentemente moral. El creyente que teme al Señor se adhiere a la alianza nueva y eterna, sellada con la sangre de Cristo.

III. Oración

«Oh Dios, luz eterna de los rectos de corazón, concédenos amar, deleitarnos en tu gloria, y que de tal forma esparzamos la semilla en el mundo presente, que no seamos reprendidos en el mundo venidero. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,412-413).

SALMO 113 (112)
AL DIOS DE GLORIA Y DE PIEDAD

1 **¡Aleluya!**

¡Alabad, siervos de Yahvé,
alabad el nombre de Yahvé!
2 **¡Bendito el nombre de Yahvé,**
desde ahora y por siempre!
3 **¡De la salida del sol hasta su ocaso,**
sea alabado el nombre de Yahvé!

4 **¡Excelso sobre los pueblos Yahvé,**
más alta que los cielos su gloria!
5 **¿Quién como Yahvé, nuestro Dios,**
con su trono arriba, en las alturas,
6 **que se abaja para ver el cielo y la tierra?**

7 **Levanta del polvo al desvalido,**
alza al pobre del estiércol,
8 **para sentarlo en medio de los nobles,**
en medio de los nobles de su pueblo.
9 **Asienta a la estéril en su casa,**
como madre feliz con hijos.

I. VISIÓN DE CONJUNTO

El comienzo del poema nos dice claramente que se trata de un himno dedicado al nombre de Yahvé; un himno que ha de ser entonado por «los siervos de Yahvé» (v. 1a). Si la matriz del himno es ar-

caica, como permite suponer su relación con el cántico de Ana (1 S 2,5.8), de esta hipótesis no se deduce ni que el salmo proceda del Norte –y sea, por tanto, preexílico– ni que los «siervos del Señor» sean los levitas o sacerdotes del templo, aquellos que «sirven en la casa de Yahvé, en los atrios de la casa de nuestro Dios» (Sal 134,1b). El universalismo temporal («desde ahora y por siempre», v. 2b), geográfico («de la salida del sol hasta su ocaso», v. 3a), antropológico («los pueblos», v. 4a) y cosmológico («arriba y abajo», «cielo y tierra», vv. 5-6) permiten pensar en una reelaboración hímnica del mensaje profético del Tercer Isaías: «Así dice el Excelso y Sublime, el que mora por siempre y cuyo nombre es Santo: 'En lo excelso y sagrado yo moro, y estoy también con el humillado y abatido de espíritu, para avivar el espíritu de los abatidos, para avivar el espíritu de los humillados'» (Is 57,15). Desde esta perspectiva, acaso haya que matizar el género hímnico y decir de este poema que es una «alabanza colectiva», con el sentido que da Beaucamp al adjetivo «colectivo»: «debe ser entendido en la problemática de la comunidad judía postexílica, donde jamás se aplica a la totalidad del pueblo, sino a las asambleas dispersas en el tiempo y en el espacio… El trazo final de la fecundidad inesperada nos induce a sospechar en el caso de Sión (Is 54,1; 66,8). Todos los temas adquieren entonces un colorido nacional. El caso de los individuos aislados no interesa en cuanto tales, sino en cuanto que son expresión del destino general de los israelitas, humillados en el destierro» (II, 202-204). Este poema, por tanto, tiene que ver con el destierro o, acaso mejor, con la diáspora. El himno ha de elevarse hacia Yahvé desde los distintos ámbitos en los que vive el pueblo disperso de Israel. Acaso por esta razón, este salmo –junto con los otros que forman el llamado «Hallel Egipcio» (Sal 113-118)– figure en la liturgia sinagogal de las tres grandes fiestas judías: la Pascua, Pentecostés y las Tiendas.

El esquema teológico de la «trascendencia» e «inmanencia» configura la unidad del poema. Dios, cuyo nombre propio conocemos –es Yahvé, tal como le fue revelado a Moisés–, está por encima del tiempo y del espacio (vv. 2-3), por encima de la tierra y del cielo (vv. 4-5). Es el «Excelso sobre los pueblos» (v. 4a). Está más allá de cuanto el hombre pueda decir, sentir o pensar sobre Dios. Con palabras de san Anselmo, es el «maius quam cogitari *potest*»; o con palabras de san Agustín: «Si lo has comprendido, ya no es Dios; es inmenso

porque, una vez encontrado, es necesario buscarlo; si has cesado en tu búsqueda, ya no es Dios» (PL 38,360). Este Dios inmenso e inabarcable mantiene un nexo de unión con la tierra, con la creación. En el libro del Génesis era la palabra; en este salmo es la mirada: «se abaja para ver el cielo y la tierra» (v. 6). Se trata de una condescendencia tan eficaz que revoluciona determinados estados sociales. Me fijo en el verbo «sentarse» (traducción dinámica de la NBJ: «con su trono»). El poeta presenta a Dios «entronizado» (sentado) «en las alturas» (v. 5b). Se abaja para ver (v. 6), y su condescendencia imprime un movimiento de ascenso en los más humildes. Efectivamente, la bajada divina le lleva hasta el polvo e incluso al estiércol, donde yacen los humillados y los desvalidos. Éstos son rehabilitados y sentados entre los más nobles del pueblo (vv. 7-8). Se llega también al seno infecundo, y, por ello, tumba mortal, y la estéril pierde su condición para ser asentada al frente de la casa (v. 9). Estas actuaciones revolucionarias son descritas en hebreo mediante el participio; es decir, son actuaciones constantes, permanentes, no meramente puntuales. El Sal 113 es portador de una sublime esperanza para el pueblo que adora el nombre de Dios, se encuentre donde se encuentre y como se encuentre. «¿Quién como Yahvé, *nuestro* Dios?» puede preguntarse sorprendido y agradecido el Israel de todos los tiempos.

La estructura del salmo es clara. La invitación a la alabanza del nombre de Yahvé abarca los tres primeros versos. Resalta en esta estrofa el «nombre de Yahvé», tres veces repetido. Según la construcción hebrea, entre la expresión temporal («ahora y por siempre», v. 2b) y la espacial («de la salida del sol hasta su ocaso», v. 3b), el poeta nos brinda un elaborado quiasmo de este estilo: A-B // B’-A’ («el nombre de Yahvé»-«bendito» // «sea alabado»- «el nombre de Yahvé»). El simbolismo espacial prevalece en la segunda estrofa (vv. 4-6), con un nuevo quiasmo del mismo estilo que el anterior: «pueblos»-«cielo» // «cielo»-tierra» (vv. 4 y 6). Esta estrofa finaliza con el abajamiento divino. En la tercera estrofa asistimos al enaltecimiento de los últimos, cuya suerte es totalmente transformada. Si nos fijamos en el eje teológico anteriormente mencionado (trascendencia/inmanencia), las dos primeras estrofas se centran en la trascendencia divina, abierta a la inmanencia en el v. 6. La tercera estrofa celebra la revolución que la bajada de Yahvé imprime en lo creado. El plan de lectura y de comentario es el siguiente:

Alabanza del nombre divino (vv. 1-3).
Trascendencia cósmica de Yahvé (vv. 4-6).
Inmanencia histórica de Yahvé (vv. 7-9).

II. Comentario: Yahvé se abaja para ver el cielo y la tierra

El v. 6 que encabeza mi comentario tiende un puente entre la trascendencia divina y su inmanencia histórica. Concretamente la mirada de Yahvé es el vínculo que une al cielo con la tierra, a Yahvé con los humillados, como sucede en la epopeya del éxodo: «He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto… He bajado para librarlo de la mano de los egipcios» (Ex 3,7-8). Yahvé, el Dios trascendente, baja para estar con el hombre; es un Dios «condescendiente».

2.1. *Alabanza del nombre divino* (vv. 1-3). La invitación a la alabanza, tres veces repetida con el mismo verbo, tiene el nombre divino como destinatario, repetido también tres veces. No sabríamos el nombre propio de Dios si él no nos lo hubiera comunicado. No es un nombre impuesto por el hombre, sino manifestado por Dios. Su nombre es «Yahvé», el Existente que muestra su ser actuando en la historia de los hombres. Con el poder de este nombre se lanza Moisés a la aventura del éxodo. Tiene un mensaje que dirigir a los israelitas esclavizados en Egipto: «Así dirás a los israelitas: 'Yo soy' me ha enviado a vosotros» (Ex 3,14); «así dirás a los israelitas: Yahvé, el Dios de vuestros padres… me ha enviado a vosotros. Éste es mi nombre para siempre; por él seré recordado generación tras generación» (Ex 3,15). Una vez que el creyente conoce el nombre de Dios puede tomarlo en sus labios para invocarlo, respetarlo (Sal 86,11), temerlo (Sal 102,16), alabarlo y cantarlo, incluso para amarlo (Is 56,5). El autor del Sal 113 quiere exaltar el nombre de Yahvé, nombre único e intransferible del Dios de Israel.

Los «siervos de Yahvé» reciben la encomienda de alabar el nombre de Yahvé. No son necesariamente los sacerdotes o levitas del templo, sino que pueden ser los fieles en general, los miembros del pueblo de Dios, según un uso constante del salterio (véase, entre otros textos, Sal 19,12.14; 27,9; 31,17; 34,23; 35,27; 69,18.37; 79,2.10; 82,2.4.16). El pueblo de Dios, reunido en asamblea litúrgica o disperso en la diáspora, es el siervo invitado a alabar a Yahvé. Es el único

Señor, su nombre es único (Za 14,9). Las generaciones del destierro o de la diáspora son las continuadoras de la generación liberada de Egipto. A la generación del éxodo se le pidió que recordara el nombre divino generación tras generación; la generación actual, a la que se dirige el poeta, lo recuerda alabándolo. El cántico de alabanza llena el espacio de naciente a poniente: desde la salida del sol hasta su ocaso (v. 3b). Los otros dos puntos cardinales (Norte y Sur) no son mencionados porque el poeta sigue el movimiento del sol. Durante la noche el sol emprende un viaje subterráneo en un país de sombras, en el que no se alaba a Yahvé.

La alabanza se torna bendición: «¡Bendito el nombre de Yahvé!» (v. 2a). Toda vida y todo bien proceden de Dios. Es una bendición constitutiva. El creyente experimenta la intervención de Yahvé, su bendición abundante, y declara que Yahvé es bendito (bendición declarativa). Es decir, los siervos de Yahvé reconocen la abundancia del don de Yahvé y dan gracias a Dios. Es la actitud que domina toda la existencia de los siervos de Yahvé: desde el nacimiento hasta la muerte. Toda la vida está bajo el signo de la bendición divina; por ello, «¡Bendito sea el nombre de Yahvé, / desde ahora y por siempre!» (v. 2). La alabanza y el reconocimiento del don divino –la bendición del nombre de Yahvé– son dos actitudes complementarias que no deben cesar nunca, según aquello que leemos en el Sal 8: «¡Yahvé, Señor nuestro, / qué glorioso es tu nombre en toda la tierra!» (vv. 2 y 10).

2.2. *Trascendencia cósmica de Yahvé* (vv. 4-6). El nombre de Yahvé, Dios mismo, es un destello radiante, del que afirma Isaías que está llena toda la tierra: «Llena está toda la tierra de tu gloria» (6,3b). Es una gloria, no obstante, que reside más allá de la historia –de los pueblos–, que está por encima de los cielos altísimos. Es una gloria inasible; no admite ningún término de comparación. El trono que ocupa el Soberano está arriba, en las alturas; tan solitario y único que con nada y con nadie puede compararse. La afirmación de que Yahvé no puede ser comparado con ninguna realidad creada y conocida se convierte en una profesión de monoteísmo afectivo. La pregunta retórica «¿Quién como Yahvé?» se completa con la fórmula condensada de la alianza con la que se entiende a sí mismo el pueblo de Dios: es «nuestro Dios» –«¿Quién como Yahvé, nuestro Dios…?» (v. 5a)–. El Excelso, cuyo trono está más allá, en las alturas, no es un Dios impasible e indiferente, lejano y ajeno al mundo y a su historia.

Es delicioso y cálido el antropomorfismo del v. 6: Dios está permanentemente inclinado, en actitud de incesante descenso (el verbo hebreo está en participio). El contraste entre el «Excelso» (v. 4a) y el «Humillado» (v. 6) es inconmensurable. La mirada divina abarca los espacios infinitos del cielo y se posa en la pequeñez de la tierra. También es lingüísticamente posible que el poeta describa la trayectoria de la mirada divina: parte del cielo, por encima del cual está el trono divino, y llega hasta la tierra. Es una mirada eficaz, creadora y redentora, esparcida por todos los rincones del mundo y de la historia (véase Sal 11,4; 14,2; 33,3-4; 53,3; 102,20; 103,11.19; 138,6). «Desde las cumbres inaccesibles, desde donde Yahvé ejerce su autoridad suprema, Yahvé llegará incluso a las realidades ínfimas de la creación: es tan grande que no hay nada pequeño para él» (Beaucamp, II, 203). Así es como la Biblia entiende la trascendencia divina, no situándola fuera del mundo, sino imponiéndola al universo.

2.3. *Inmanencia histórica de Yahvé* (vv. 7-9). La mirada de Yahvé no se detiene en la inmensidad de los cielos altísimos, ni se pasea por la belleza de nuestra tierra. Yahvé se abaja hasta el polvo, el fango miserable pisoteado por los pies humanos; es el lugar habitado por los indigentes, por aquellos que carecen de pan. La condescendencia divina va incluso más allá: se adentra en lugares inmundos evitados por los humanos; en ellos moran los envilecidos de la tierra, como una réplica incesante de Job en el muladar (véase Jb 2,7-9). Yahvé desciende, y los menesterosos –mendigos y débiles– ascienden. Yahvé les otorga un estatus similar al suyo: el soberano sedente (v. 5b) sienta a los pobres entre «los más nobles del pueblo». «Nobles» son los ángeles, príncipes de la corte celeste, u otros aristócratas (véase Nm 21,18; Pr 8,16); son los oficiales del ejército (véase 1 S 8,12; 1 R 9,22) o los burócratas del estado (véase Jr 24,8; 26,10.11); son también los gobernadores (véase 1 R 20,14; 22,26). No es necesaria la revolución de clases para que los desheredados obtengan dignidad y rango en la sociedad. Yahvé se abaja y los excluidos de la sociedad y por la sociedad son enaltecidos.

La mujer estéril atrae sobre sí la mirada del Dios condescendiente. La mujer estéril era considerada maldecida por Dios. Sin la corona de los hijos era humillada y repudiada en la familia y en el clan. El seno estéril no es origen de vida, sino que está yerto como un sepulcro. La mirada de Yahvé se detiene en ese seno y lo convierte en fuente de vi-

da. Así sucede con las matriarcas del pueblo: Sara, Rebeca, Raquel, y con la madre de grandes personajes del Antiguo Testamento: la mujer de Manoaj y madre de Sansón; Ana, madre de Samuel. La condición de esterilidad desborda a los individuos singulares y se aplica a la ciudad de Sión: «Grita de júbilo, estéril que no das a luz, / rompe en gritos de júbilo y alegría, / la que no ha tenido dolores; / que son más los hijos de la abandonada / que los hijos de la casada… Tu prole heredará naciones / y ciudades desoladas poblará» (Is 54,1-3). Acaso la esterilidad de la que habla el poeta –prestando atención al significado radical que tiene en hebreo el sustantivo «estéril»– es la mujer sin lugar fijo de residencia; sometida a las fatigas de las trashumancias se ha incapacitado para ser madre. La mirada divina transforma tanto la condición de esterilidad cuanto la situación de mujer desarraigada: florece el seno marchito y la mujer es puesta al frente de una morada estable, como madre de numerosa prole (v. 9). También esta mujer participa del estado sedente del Soberano: Yahvé, entronizado en el cielo (v. 5b), asienta a esta mujer al frente de su casa (v. 9). La mirada del Dios trascendente ha sido sumamente eficaz.

* * *

El Dios excelso dirige su mirada hacia la tierra. Ya sabemos dónde se ha posado esa mirada: en el barro y en el estiércol, donde habitan los desvalidos y los pobres. Se ha fijado también en el seno infecundo, y por tanto muerto, de la mujer estéril. Su mirada ha sido revolucionaria, como fue revolucionaria su mirada al pueblo afligido y oprimido en Egipto, abriéndole caminos de libertad. La mirada y el descenso divino continúan en el Nuevo Testamento. Miró la humillación de su sierva, que ya no es Ana (1 S 1,11), sino María (Lc 1,48). Esta mirada convirtió en madre a la estéril Ana y exaltó de una forma sorprendente a la humilde María (Lc 1,52); tan sorprendente es esa exaltación que no sólo florece el seno virginal de la doncella, sino que la mirada del Excelso mora desde entonces entre nosotros en el nombre impuesto al hijo de la doncella: es el «Emmanuel». Está tan cercano al ser humano que, por nosotros, se ha hecho hombre. La historia de este hombre-Dios-con-nosotros se traduce en «condescendencia» sustantiva. El Señor se abajó, se humilló, «obediente hasta la muerte y una muerte de cruz» (Flp 2,9). Porque el Señor se humilló de tal forma, Dios lo exaltó y le «dio el Nombre-sobre-todo-nombre»

(Flp 2,9). Es la máxima exaltación del humillado que ha sido rehabilitado. El eje teológico que recorre el salmo, bajada-exaltación, continúa siendo actual. La mirada del Excelso o del Señor, portador del «Nombre-sobre-todo-nombre», se fija con amor efectivo en todos los humillados. Son razones suficientes para alabar el «Nombre del Señor» desde la salida del sol hasta el ocaso, desde ahora y por siempre. Este poema tan breve nos sitúa en el centro de nuestra fe cristiana: en la «condescendencia» de Dios. Es un anticipo de la Encarnación.

III. Oración

«Dios omnipotente, alabamos tu nombre glorioso y te rogamos que concedas la estabilidad de tu amor a los que han sido acogidos en el seno de la madre Iglesia. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos» (PL 142,414).

SALMO 114 (113 A)
HIMNO PASCUAL

¡Aleluya*!

1 Al salir Israel de Egipto,
Jacob de un pueblo extranjero,
2 Judá fue su santuario,
Israel fue su dominio.

3 El mar lo vio y huyó,
el Jordán retrocedió,
4 los montes brincaron como carneros,
las colinas igual que corderos.

5 Mar, ¿qué te pasa que huyes,
y tú, Jordán, que retrocedes,
6 montes, que brincáis como carneros,
colinas igual que corderos?

7 La tierra tiembla en presencia del Dueño,
en presencia del Dios de Jacob,
8 el que cambia la peña en estanque
y hace del pedernal una fuente.

114: Según griego. El hebr. une el «Aleluya» al salmo anterior.

I. Visión de conjunto

Lancellotti escribe a propósito de este poema: es «una pieza lírica de rara perfección artística, no sólo por la regularidad excepcional de los elementos formales, sino, sobre todo, por la elegancia y, simultáneamente, por la audacia de las imágenes, así como por la riqueza del pensamiento en él expresado» (p. 775). En efecto, la regularidad del ritmo, el riguroso paralelismo, el equilibrio de las cuatro cuartetas, el efecto del «suspense» son elementos formales que luce espléndidamente este breve poema. Es fácil detectar el paralelismo también en la traducción: «Israel-Jacob / «Egipto-pueblo extranjero» (v. 1); «Judá-Israel» / «santuario-dominio» (v. 2); «Mar-Jordán» / «huir-retroceder» (v. 3); «montes-colinas» / «carneros-corderos» (v. 4); «Mar-Jordán» / «huir-retroceder» (v. 5); «montes-colinas» / «carneros-corderos» (v. 6); «Dueño-Dios de Jacob» / «en presencia-en presencia» (v. 7); «peña-pedernal» / «estanque-fuente» (v. 8). Fundándose en este recurso poético, Ravasi afirma que este pequeño poema «es una obra maestra de la estilística hebrea» (III,353).

El artículo fundamental de la fe de Israel, la liberación de Egipto y el don de la tierra, es la temática del salmo. Tiene la peculiaridad de que el poeta recrea esta epopeya «a su manera, no por etapas, sino toda junta; y desde su vivencia lírica la entrega en la dimensión de su hacerse, en el movimiento joven y alegre del nacer» (González Núñez, 513). Es decir, la salida de Egipto y la entrada no ya en la tierra, sino en el santuario, son simultáneas: desaparece la fatigosa peregrinación por el desierto. La travesía del Mar de los Juncos y el paso del Jordán también son simultáneos; desaparece nuevamente la travesía del desierto. El poeta anticipa acontecimientos que son posteriores, según la narración épica del libro del Éxodo, al paso del Mar (vv. 3a.5a), a la teofanía sinaítica (vv. 6-7) y al don del agua en el desierto (v. 8). El poeta no está interesado por el desarrollo histórico de los hechos, sino que lo sorprende en su nacimiento. Mediante flujos y reflujos «teje un armonioso diseño musical, poético, teológico con un uso limitadísimo de términos (los vocablos usados, sumando los adverbios autónomos, son tan sólo treinta y siete)» (Ravasi, III, 354).

Añado que el poeta es maestro del «suspense». El gran protagonista del éxodo es Yahvé. El autor retrasa la mención del nombre divino hasta la cuarteta final. De este modo, el posesivo «su», que precede a «santuario» y «dominio» es bivalente: puede referirse tanto a Judá/

Israel cuanto a Dios. ¿Qué ven el Mar y el Jordán? Según la primera impresión, la salida de Egipto y la llegada al «santuario/dominio»; habrá que esperar la respuesta del apóstrofe de los vv. 5-6 para saber que realmente ven al Dios presente, que, por lo demás, no es llamado Yahvé, sino «Dueño» y «Dios de Jacob», nombre del Dios guerrero capaz de restaurar el orden político o cósmico quebrantado.

Como bien sabemos, este poema tenía un puesto en el rito judío pascual. En esta gran fiesta desembocó la liberación de Egipto (véase Ex 13,14). Esto no significa que el salmo haya sido compuesto para esta fiesta y represente su reflejo. Lo mismo ha de decirse con relación a otras fiestas: fiesta de la entrada (von Rad), fiesta de la alianza (Lubsczyk). El salmo puede tener una compleja historia tras de sí; lo más probable, no obstante, y según el parecer de muchos autores, es que el texto que tenemos ante nosotros pertenezca a los tiempos posteriores al destierro, en los cuales el primer éxodo es un anticipo del segundo: el que va de Babilonia a Palestina. Aunque faltan elementos propios de los salmos de alabanza (no encontramos invitación, ni participantes, ni dedicatoria al Señor, ni la fórmula de motivación), el poema es un himno de alabanza al Dios del éxodo. «El autor quiere cantar su fervor y entusiasmo religioso y, como no le vale ningún modelo acostumbrado, crea su forma personal» (Alonso-Carniti, II, 1398).

Las cuatro cuartetas del poema obedecen el esquema de acontecimiento-repercusión. La salida de Egipto (acontecimiento, vv. 1-2) tiene su repercusión en la geografía (vv. 3-4); a la vez que la interpelación (repercusión, vv. 5-6) encuentra su adecuada respuesta en el acontecimiento (vv. 7-8). El nombre de Jacob de la primera cuarteta (v. 1) se corresponde con el de la cuarta (v. 7b). Las dos cuartetas, primera y cuarta, aluden al escenario necesario para los acontecimientos: éxodo (vv. 1-2) y desierto (vv. 7-8). La reacción del Mar y del Jordán –con el carácter de inmediatez anteriormente indicado–, y entre ambos acontecimientos, es necesaria para que el pueblo liberado de Egipto llegue a la tierra de la libertad. La repercusión del acontecimiento en la naturaleza se amolda a la secuencia siguiente: anotación del acontecimiento (vv. 3-4) - pregunta retórica (vv. 5-6). Estas dos cuartetas –segunda y tercera– están entrelazadas por un paralelismo alterno: «Mar-Jordán» (vv. 3 y 5), «montes-colinas» (vv. 4-6). La última cuarteta explicita la visión aludida en la segunda. La construcción esquemática e intuitiva del poema es la siguiente:

Primera estrofa: el éxodo y la tierra (vv. 1-2)
[Acontecimiento].
Segunda estrofa: el Mar, el Jordán y los montes (vv. 3-4)
[Reacción].
Tercera estrofa: el Mar, el Jordán y los montes (vv. 5-6)
[Reacción].
Cuarta estrofa: la teofanía y el desierto (vv. 7-8)
[Acontecimiento].

II. Comentario: «Al salir Israel de Egipto»

El éxodo es el acontecimiento fundante de la fe israelita. Así lo confiesa Israel en su credo histórico (Dt 26,7-8), y otorga tal importancia a este hecho que, como el *Šema'* (Dt 6,8), los hijos de Israel han de llevarlo como señal en su brazo, como recordatorio en su frente, «porque con mano fuerte nos sacó Yahvé de Egipto» (Ex 13,16). Cuando Israel salió de Egipto, Yahvé se puso al frente de su pueblo; el Mar se dividió, la tierra se convulsionó y el pueblo de Dios se encaminó hacia la patria de la libertad, la tierra de Yahvé. La intervención de Yahvé en Egipto es constante. El creyente manifiesta su estupor ante la actuación divina cuando año tras año, por la fiesta de Pascua, retorna a este salmo: «Al salir Israel de Egipto». Quisiera comentar el poema desde esta perspectiva.

2.1. *El éxodo y la tierra* (vv. 1-2). El verbo «salir» pide de por sí el verbo complementario «entrar»: el pueblo que sale de Egipto, por ejemplo, entra en la tierra. El campo semántico de «salir» es amplio: la salida del seno materno y la entrada en la vida (véase Gn 25,25-26); la salida de una cultura y la entrada en otra (Gn 10.11.14; Dt 2,23); la salida de la propia tierra y parentela para encaminarse a otra tierra en la que se irá formando una nueva familia (Gn 12,1). Israel o la «casa de Jacob» (v. 1) sale de Egipto que, por oposición a «la tierra buena y espaciosa que mana leche y miel» (Ex 3,8), se parece más al seno opresor de una madrastra que al seno generoso de una madre; sale de una cultura, calificada por el poeta como «balbuciente» –de «lenguaje incomprensible porque es extranjero» (Dt 28,49; Jr 5,15)–, para labrarse su propia cultura, en la que todos se entiendan –lo contrario sucede en Babel, Gn 11,7–. (Las versiones grecolatinas califi-

can a Egipto con el adjetivo «bárbaro», con una doble acepción: «extranjero» y «cruel», Is 33,19; Rm 1,14; 1 Co 14,11 e Is 25,3; Lm 4,3.) Sale de una parentela que no es la suya para crearse su propia casa: la «casa de Jacob».

El nombre de Israel del v. 1, en paralelismo con la «casa de Jacob», tiene como correlato, en el v. 2, a Judá. Si el poeta piensa en el reino dividido tras la muerte de Salomón, «el v. 2 contiene un notable anacronismo. Se hace que se remonte a los tiempos del éxodo de Egipto la elección y el destino de Judá y de Israel» (Kraus, II, 550). No se impone esta interpretación. Aunque es clara la prerrogativa de Judá, como lugar del santuario de Yahvé en Jerusalén, el nombre de Israel se aplica a la nación entera. Todo el pueblo de Dios ha salido de Egipto, y todo él ha entrado en la tierra. Ha llegado al «santuario» y al «dominio» de Yahvé. El posesivo «suyo», como ya dije, se refiere a Yahvé, cuyo «santuario» está en Judá y cuyo «dominio» es Israel. Es posible, sin embargo, que uno y otro sustantivo –«santuario» y «dominio»– sean intercambiables, y que afecten tanto a Judá como a Israel. En este caso, el «santuario» aludiría a la sacralidad de la tierra de Dios y al Israel geográfico como propiedad divina, confiada en usufructo al pueblo de Dios. También es posible una acepción existencial de los dos sustantivos: el pueblo liberado de Egipto se convirtió en santuario y en dominio de Yahvé. El pueblo de Dios es un «reino sacerdotal» (Ex 19,3-6) y también es la preciosa heredad de Yahvé, su «primogénito» (Ex 4,22). La dimensión territorial se entrelaza con la existencial. Si persistimos en la distinción cabe decir que, una vez asentado Israel en la tierra santa, ésta, que es propiedad de Yahvé, queda constituida en santuario de su presencia. Mientras el pueblo liberado estuvo de camino hacia la tierra, «una masa de esclavos, al ser liberados, se convierte en santuario, ámbito móvil de la presencia divina. En cierto modo, ellos transportan la presencia grandiosa del Señor: la naturaleza lo siente y se resiente» (Alonso-Carniti, II, 1400-1401). Una amplia gama de distintos registros están latentes en la composición actual.

2.2. *El Mar, el Jordán y los montes* (vv. 3-4.5-6). El poeta introduce en el escenario a otros personajes. El primero es el mar. El poeta transforma los datos de Ex 14-15. Han desparecido de su composición el faraón y su ejército, la columna de fuego y la nube. El Mar, mientras tanto, se ha convertido en general que inspecciona las tro-

pas, antes de emprender la batalla. Antes de que se desate la confrontación, el Mar emprende una huida a la desbandada. Lo mismo sucede con el Río, con el Jordán: el poeta lo convierte en un ejército derrotado que torna sobre sus pasos. Acaso estén latentes en el poema motivos míticos conocidos en Canaán. El Mar y el Río son deidades caóticas, opuestas a Baal, dios de la vida y de la fecundidad. Ambas son derrotadas por el victorioso Baal. Si el salmista se ha inspirado en el mito, lo ha despojado de toda confrontación bélica. Ha sido suficiente con que el Mar o el Río vean para que uno huya o el otro retroceda. Se desploman de este modo las dos energías hídricas opuestas a la actuación salvadora de Yahvé: el Mar, nada más salir de Egipto; el Río, a punto de entrar a la tierra. ¿Qué ven uno y otro? Según el contexto inmediato, ven a un pueblo liberado, convertido en santuario y en propiedad de Yahvé –según la interpretación existencial de la que he hablado–, o vieron «cómo Yahvé realizaba una elección fundamental y asignaba un destino básico» al pueblo liberado (Kraus, II, 551) –de acuerdo con la interpretación geográfica–. El autor reserva la verdadera respuesta para más adelante.

La teofanía sinaítica (Ex 19,9-19) está en la base de la imagen geográfica y animal del v. 4, con el que el poeta añade nuevos personajes. El poeta transforma el temblor de las montañas de Ex 19,18 en brincos propios de los carneros y de los corderos. Las montañas antiguas y bien aplomadas se convierten en animales domésticos, entre festivos y asustadizos. Festivo, porque el verbo hebreo significa «danzar» –como David ante el arca, 1 Cr 15,29); asustadizo, como corresponde a un retroceso lleno pavor. El brinco asustado se aviene mejor con la imagen pastoril. Es la misma imagen que encontramos en el Sal 29,6: «Hace brincar como novillo al Líbano, / al Sarión como cría de búfalo».

La tercera estrofa no abandona el escenario geográfico y pastoril. El poeta apostrofa a los dos enemigos acuáticos y a los montes y colinas. No es desconocido en la Biblia el apóstrofe dirigido a los seres inanimados: las puertas del templo, para que dejen entrar al Señor de la gloria (Sal 24,8.10); las montañas de Basán, envidiosas del monte elegido por Yahvé (Sal 68,17). «Interpelados en su fuga o en su danza delirante, el mar, el río y los montes no pueden dejar de confesar su total dependencia con relación al único Señor de la historia y de la naturaleza» (Ravasi, III, 359).

2.3. *La teofanía y el desierto* (vv. 7-8). Llegados aquí, y según el texto masorético, el poeta se dirige a toda la tierra para que una su voz a la del mar, del río y de los montes, y también ella se estremezca ante su Dueño. Acaso la tierra ha de contorsionarse o se contorsiona con dolores de parto –semejantes a los dolores de los que habla Pablo (Rm 8,22)– cuando el Dios de Jacob manifiesta su rostro: es el rostro del Dueño (v. 7). El rostro desvelado del Dios de Jacob ahuyentó al Mar e hizo retroceder al Jordán –ahora lo sabemos, no antes–, hizo brincar a los montes y triscar a las colinas, cual si fueran corderos; ante su presencia terrible toda la tierra ha de mostrar o muestra (depende de si la tierra es sujeto o vocativo) un temor y temblor reverencial. El rostro de Dios, en efecto, es signo de su trascendencia.

Además del rostro, el Dueño de toda la tierra manifiesta el poder de su mano transformadora. El milagro del agua que mana de la roca (véase Ex 17,1ss; Nm 20,1ss; Dt 8,15; Sal 107,35) deja de ser un hecho puntual, transformado por el poeta en una acción permanente. El Dios de Jacob ofrece constantemente agua para que su pueblo apague incesantemente la sed, aun a costa de fecundar todos los desiertos de la historia (v. 8; véase Is 41,18; 48,21; Sal 78,15-16.20; 107,35). Con el último verso se inaugura una nueva época de vida y de abundancia. Con el final del salmo se inicia un nuevo comienzo. Finaliza aquí el credo en el Dios del éxodo y de la alianza, de la historia y de la creación. Todo está sintetizado en el primer hemistiquio del poema: «Al salir Israel de Egipto».

* * *

El autor del salmo ha ido transformando los hechos y el relato del éxodo; nos ha legado un poema bien elaborado, cuyo final propicia un nuevo comienzo. Nosotros, como nuestros padres, partimos de una tierra de esclavitud, pero el Dios santo nos ha convertido en su santuario y ha transformado en propiedad suya nuestra tierra extranjera: somos el pueblo de su posesión. La maldición de Babel fue anulada el día de Pentecostés (Hch 2,6). Somos ciudadanos del nuevo pueblo de Dios y, sin embargo, estamos de camino hacia la tierra definitiva. Pueden interponerse en nuestro camino, como obstáculos hacia la meta, las aguas caóticas del mar o del río. No vamos solos; el Dios de Jacob, nuestro Dios, acompasa sus pasos a nuestra marcha. Es el único capaz de derribar las barreras que ante nosotros se

levantan y de introducirnos en su santuario eterno. Con Israel confesamos nuestra fe en el Dios del éxodo, que es el Dios de la Pascua: «Al salir Israel de Egipto…».

III. Oración

«Te alabamos y te bendecimos, Padre nuestro, porque ante tu presencia huyó el mar y saltaron los montes, mientras a nosotros, hijos de ira, nos hiciste pasar por las aguas del bautismo; aumenta nuestro gozo filial hasta que lleguemos a la Tierra y te alabemos eternamente. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (A. Aparicio, *Los salmos, oración de la comunidad*, 52).

SALMO 115 (113 B)
El único Dios verdadero

1 ¡No a nosotros, Yahvé, no a nosotros*,
sino a tu nombre da gloria*,
por tu amor y tu lealtad!
2 Que no digan los paganos:
«¿Dónde está tu Dios»?
3 Nuestro Dios está en el cielo,
y hace todo cuanto quiere.

4 Plata y oro son sus ídolos,
obra de la mano del hombre.
5 Tienen boca y no hablan,
tienen ojos y no ven,
6 tienen orejas y no oyen,
tienen nariz y no huelen.
7 Tienen manos y no palpan,
tienen pies y no caminan,
tienen garganta sin voz.
8 ¡Sean como ellos los que los hacen,
los que en ellos ponen su confianza!

9 Casa* de Israel, confía en Yahvé,
él es su auxilio y su escudo;
10 casa de Aarón, confía en Yahvé,
él es su auxilio y su escudo;
11 leales* a Yahvé, confiad en Yahvé,
él es su auxilio y su escudo.

12 Yahvé se acuerda y nos bendice:
bendice a la casa de Israel,
bendice a la casa de Aarón,
13 bendice a los leales a Yahvé,
a todos, pequeños y grandes.

14 ¡Que Yahvé os multiplique,
a vosotros y a vuestros hijos!
15 ¡Benditos seáis de Yahvé,
que hizo el cielo y la tierra!

16 El cielo es el cielo de Yahvé,
la tierra se la ha dado al hombre.
17 Los muertos no alaban a Yahvé,
ninguno de los que bajan al Silencio;
18 Nosotros, los vivos*, bendecimos a Yahvé,
desde ahora y por siempre.

V. 1 (a) «a nosotros» o, con otros, «por nosotros».
(b) «sino a tu nombre da gloria»; otros: «sino por tu nombre muestra tu gloria».

V. 9 «casa» con 21 mss, griego y Sim., como en el v. 20 y en Sal 135,19; hebr. omitido.

V. 11 «leales a Yahvé», lit. «los que teméis a Yahvé». Aquí se trata de los prosélitos, ver Sal 15,4.

V. 18 «los vivos» griego, omitido por hebr.

I. Visión de conjunto

La versión griega de los LXX y también la latina unieron este salmo con el anterior, acaso porque la historia de la salvación (Sal 114) y la creación (Sal 115) formaban una unidad teológica tanto en la liturgia hebrea como en sus antecedentes, la religión cananea. Son innegables los contactos literarios entre ambos salmos: el Sal 114,3ss remite al Sal 115,3: el Dueño de la tierra habita en el cielo, y desde el cielo hace cuanto quiere «en el cielo y la tierra, en el mar y en los abismos»; completa el Sal 135,6. El Sal 114,7, en el que Dios muestra su espléndido rostro, evoca por anticipado la manifestación de la gloria divina del Sal 115,1. La secuencia temática de ambos salmos puede ser una razón más para unirlos: un pueblo esclavo está obligado a aceptar a los dioses del poder vencedor. Con la libera-

ción de la esclavitud se inicia el culto (servicio = *'bd*) al Dios verdadero, que es el culto propio del pueblo liberado. El pueblo que sale de Egipto, o de Babilonia (Sal 114), deja tras de sí a los dioses de las naciones opresoras, no es esclavo (*'bd*) de esos dioses (Sal 115). Sobre el juego semántico del verbo *'bd* (servir y ser esclavo) se articularía la unidad de los dos salmos. Pero la historia del texto no nos ofrece vestigio alguno para establecer la unidad entre los dos salmos, aunque ambos fueran usados en la liturgia pascual judía. Seguimos, pues, el texto hebreo que ha transmitido estos dos salmos como poemas diferentes.

Clasificar el Sal 115 como un himno de alabanza, porque busca la gloria de Dios, es algo excesivamente genérico que nada dice ni define con relación al poema. Estamos ante un cuadro policromado. Conviven en el salmo variados colores, que van de lo hímnico (v. 2) a lo sapiencial (vv. 4-7), de la confesión de fe (vv. 3.9-11) a la confianza (vv. 9.10.11), del ritual de bendición (vv. 12-16) a la maldición oculta (v. 8). Toda esta gama de colores cabe en una celebración litúrgica, aunque ya no sepamos precisar en qué celebración. Este poema cultual tiene una finalidad catequético-apologética: ¿Quién es Yahvé y qué son los ídolos? Tiene también una finalidad parenética: exhorta al pueblo a renovar su fe y su fidelidad a la alianza. Son las dos grandes líneas maestras de la profecía del destierro y de los tiempos inmediatamente posteriores al retorno.

Pese a que acabo de decir que la clasificación del salmo como *himno de alabanza* es excesivamente genérica, la celebración de Yahvé como creador y redentor es algo propio de los himnos. Pues bien, el poema contrapone dos formas de «hacer»: el «hacer» divino es creador; el «hacer» de los humanos es inane: el Dios celeste hace cuanto quiere (v. 3); es el hacedor del cielo y de la tierra (v. 15); el hombre hace las estatuas inertes de los ídolos (v. 4); que sean como los ídolos «los que los hacen» (v. 8). Dios es creador. Es también salvador, y en cuanto tal ha de mostrar su «amor» y su «lealtad» (v. 1c), que son dos atributos propios del Dios de la alianza. El poeta se desliza suavemente de la fe a la confianza: hay quienes ponen su confianza en los ídolos, que no son o que son nada (v. 8). No ha de ser éste el caso del pueblo de Dios (de Israel, v. 9), del pueblo sacerdotal (la casa de Aarón, v. 10), ni de los «temerosos de Yahvé», de los que le son leales (v. 11), sino que todos ellos han de confiar en Yahvé, el

único Existente. Sutil es también el deslizamiento de la alabanza («da gloria», v. 1) a la bendición: «Yahvé se acuerda de nosotros y nos bendice» (v. 12a). A partir de este verso (el v. 12) el verbo «bendecir» se repite seis veces, como bendición constitutiva las cinco primeras veces y como bendición declarativa la sexta: «Nosotros, los vivos, bendecimos a Yahvé!» (v. 18a). Como la bendición es donación de vida y de descendencia (v. 14), es un acto que prolonga la creación divina. El Dios de la bendición es el Dios de la creación, el que «hizo cielo y tierra» (v. 15b). El poema finaliza con un himno coral, en el que se incorporan los tres ámbitos cósmicos: el cielo –propiedad divina–, la tierra dada a los hombres, y el abismo –morada de los que bajan al Silencio–. Desde la tierra, que es el mundo de los vivientes y el lugar en el que se continúa la acción creadora de Dios, se eleva un himno ininterrumpido de bendición, equivalente a la alabanza (v. 18). En una palabra, la mejor ambientación del salmo es la acción litúrgica, que unifica contextualmente actos y formas diversas.

El poema se presta a dos grandes divisiones: catequesis litúrgica sobre el verdadero Dios (vv. 1-11) y solemne bendición litúrgica (vv. 12-18). Estas dos grandes divisiones tienen su estructura interna, como expondré en el comentario.

II. Comentario: «Nuestro Dios está en el cielo»

Este poema es, en definitiva, un cántico a «nuestro Dios», cuyo nombre personal, Yahvé, se repite doce veces, tantas cuantas son las tribus de Israel (vv. 1.9.10,11 [dos veces] 12.13.14.15.16.17.18). El autor tiene un interés especial por el nombre divino, así como por su presencia y acción. «¿Dónde está tu Dios?», preguntan los paganos en la primera parte. Dios ha de mostrar a quienes preguntan dónde está. Así lo hará cuando manifieste su gloria. La pregunta provoca, de momento, una respuesta categórica por parte del pueblo de Dios: «Nuestro Dios está en el cielo» (v. 3a). De ahí que el cielo sea «el cielo de Yahvé» (v. 16a). Es lo que han de aprender los idólatras y aquellos que sean proclives a seguirles, porque, como dice el libro de la Sabiduría, «la invención de los ídolos fue el comienzo de la infidelidad, y su descubrimiento, la corrupción de la vida» (14,12). La pregunta de los idólatras motiva una catequesis litúrgica.

2.1. *Catequesis litúrgica sobre el verdadero Dios* (vv. 1-11). La catequesis abarca tres capítulos. El primero expone positivamente la identidad de nuestro Dios (vv. 1-3): es el Dios de la alianza (v. 1) y el Dios de la creación (v. 3). La pregunta de los paganos (v. 2), origen de la catequesis, ocupa el centro y vincula el v. 2 con el v. 3: «¿Dónde está *tu* (*su*) Dios?». El v. 3 responde: «Nuestro Dios está en el cielo». Esta respuesta, a su vez, sirve de enlace para el segundo capítulo de la catequesis: «*sus* ídolos (los de ellos) son plata y oro» (v. 3a). El poeta enlaza estos dos capítulos mediante lo que hace Dios (v. 4b) y lo que hacen los hombres (v. 4b). Concluye este capítulo de catequesis negativa con un verso de transición: sean como los ídolos cuantos *confían* en ellos (v. 8); vosotros, en cambio, *confiad* en Yahvé. A partir del v. 9 se inicia el tercer capítulo de la catequesis, nuevamente positiva: el auténtico creyente confía en Yahvé.

Yahvé fue derrotado por los dioses de Babilonia cuando, incapaz de salvar a su pueblo, Jerusalén fue destruida y el templo calcinado. El desprecio del Nombre divino fue la consecuencia de la derrota (véase Ez 20,9.14; 36,21-23). Es justo el silencio que Yahvé ha guardado a lo largo de tantos años como los que duró el destierro. Ese silencio es la reacción divina ante el pecado de Israel, y la causa última de las calamidades sufridas. ¿Por qué ha de seguir en silencio? Su pueblo, ciertamente ha sido infiel y ha pagado su infidelidad; pero Yahvé es fiel y veraz. Yahvé ha de verse obligado a actuar, no por motivos de humanidad para con su pueblo, sino «por su amor y por su lealtad» (v. 1c). En tiempos pasados glorificó su santo Nombre a costa del faraón, derrotándolo (Ex 14.4.17), o derrotando a Sidón (Ez 38,22) o desbaratando a Gog (Ez 39,13). Ha llegado el momento de que glorifique nuevamente su nombre, no por nosotros, sino por su misma fama y renombre (v. 1a-b). Mientras permanezca silencioso, los paganos continuarán negando su existencia, puesto que es un Dios inoperante: «¿Dónde está tu (su) Dios?», preguntarán y se preguntarán. Sencillamente no está, porque no existe; no existe, porque no actúa. ¿Y dónde quedan los títulos del Dios liberador: su «amor» y su «fidelidad»? (véase Is 42,8; 48,11).

Los dioses de Babilonia son visibles e invencibles, como lo han demostrado. ¿Dónde está el Dios de Israel? No está, porque no es (Sal 79,10), piensan los vencedores. El poeta retuerce el argumento: nuestro Dios está en el cielo, no en la tierra; vuestros dioses están en la

tierra, porque no son del cielo. Prueba de ello es que todo lo ha hecho Yahvé, todo ha sido creado por él (Gn 1). El Dios de Israel es invisible, pero sus obras son perceptibles. «Tú hiciste el cielo y la tierra, cuantas maravillas existen bajo el cielo. Eres Señor de todo, y nadie se te puede oponer, Señor», ora Mardoqueo (Est 4,7b-c, según el texto griego). Con esta confesión del poder divino creador el poeta prepara su sátira contra los ídolos.

Yahvé, pues, ha hecho cuanto existe. También los paganos han hecho algo: «Se hacen ídolos de plata, obras de pura artesanía» (Os 13,2; 14,9). «Emplean el oro, que hizo el verdadero Dios, para hacer un dios falso», comenta san Agustín, (*Enarraciones*, III, 996). Por muy noble que sea la apariencia de los ídolos, son mera hechura de las manos humanas. Su cuerpo es imitación muerta del ser viviente. Su destino será la nada. El poeta menciona siete órganos del cuerpo humano, para negarles enseguida cualquier actividad. El Sal 135,16-17 aludirá sólo a cuatro. «Son espantajos de pepinar –declara Jeremías–, que ni hablan. Tienen que ser transportados, porque no andan. No les tengáis miedo que no hacen ni bien ni mal» (Jr 10,5). El autor del salmo parece que tiene un interés especial en enumerar siete miembros corpóreos y en predicar su inacción, dando a entender que los ídolos son la inutilidad total. Presta un interés especial a la facultad de hablar: «Tienen boca y no hablan…, tienen garganta sin voz» (o «sus gargantas ni susurran», vv. 5a.7c). Si el Dios de Israel es silencioso, será porque quiere; los ídolos son incapaces de comunicarse. Esperar que semejantes objetos salven es una gran locura.

El poeta deduce la enseñanza correspondiente: «¡Sean como ellos [como los ídolos] los que los hacen, los que en ellos ponen su confianza!» (v. 8). El verbo «hacer» evoca la «obra de la mano del hombre» (v. 4b). La «confianza» abre este capítulo al siguiente. Si yuxtaponemos el v. 8 a Gn 1,27 llegamos a la secuencia siguiente: Dios crea al hombre a su imagen –el fabricante hace el ídolo a su imagen– el artífice se vuelve semejante a la imagen hecha por él, nada y vacío: «Siguieron tras vaciedades y se quedaron vacíos» (Jr 2,5; véase Is 44,9). Buscar en los ídolos el punto de apoyo que sostenga la vida, confiar en ellos, es una gran necedad: retrocederán avergonzados los que confían en ellos (Is 42,17).

Únicamente Yahvé es la base de la existencia; es el único que merece confianza. Así ha de hacerlo Israel en su conjunto, como grupo

político organizado después del destierro; han de hacerlo los descendientes de Leví: los sacerdotes, custodios oficiales de la palabra de Dios y presidentes del culto; han de hacerlo «los leales a Yahvé» (lit. «los que temen a Yahvé»), que acaso no sean los prosélitos del judaísmo, sino todos los fieles de corazón sincero y ferviente, que temen a Dios y lo aman con reverencia, con sobrecogimiento. Para estos tres grupos que confían en Yahvé, éste es «su auxilio y su escudo» (vv. 9-11). Auxilio como ayuda militar, o fuerza ofensiva; escudo, como protección defensiva. Es decir, Yahvé ayuda y protege a lo largo del combate de la vida, acaso como reacción necesaria ante el ambiente hostil del inmediato retorno a la patria.

Con estas tres lecciones: la identidad del verdadero Dios, la nulidad de los ídolos y la afirmación de la confianza en Yahvé, queda respondida la pregunta que inspira esta catequesis: «¿Dónde está tu Dios?». Y a la vez que los ídolos son rechazados, Yahvé es afirmado, conforme al mandamiento principal de Dt 5,8, que es una actualización de una formulación más antigua: «No tendrás otros dioses fuera de mí» (Dt 5,7).

2.2. *Solemne bendición litúrgica* (vv. 12-18). Los dos verbos iniciales de esta segunda parte equivalen a nuestro presente de indicativo, como en la traducción de la NBJ, o a una forma subjuntiva, expresión de un deseo: «Se acuerde y nos bendiga». Acaso esté más en consonancia con el contexto esta segunda posibilidad, dando siempre al verbo «bendecir» un valor de subjuntivo. En todo caso, los vv. 12-13 son la introducción de esta segunda parte; preparan la gran bendición sacerdotal de los vv. 14-15. La segunda sección del salmo finaliza con un himno coral, que, como conclusión que es, ha de relacionarse con el poema en su conjunto y unidad.

Previo a la bendición es el recuerdo. Se traduzca en presente de indicativo o en subjuntivo, el recuerdo evoca las acciones salvíficas del pasado (Sal 105,8.42), como fundamento de la esperanza en una nueva intervención salvadora en los tiempos presentes. Se acuerda y bendice –o ha de acordarse y ha de bendecir– a todos los grupos que han confiado en Yahvé y le han confesado como «auxilio y escudo» (vv. 9-11.12-13a). Ninguno ha de considerarse excluido ni del recuerdo divino ni de la bendición; uno y otra abarcan a «los pequeños y a los grandes» (v. 13b). Queda abolida la diferencia de edad o de censo,

como repite Jeremías (Jr 6,13; 16,6; 31,34). «Todos, en efecto, son importantes y todos tienen necesidad de Yahvé por su radical miseria y por su pecado» (Ravasi, III,377). Se supone un silencio para escuchar le bendición sacerdotal en el nombre de Dios, creador del cielo y de la tierra (Sal 135,3).

El sacerdote imparte la bendición (vv. 14-15). Yahvé es la fuente de toda bendición (véase Gn 1,28; 8,17). Su contenido es la descendencia numerosa, la fecundidad de los campos y la multiplicación de los rebaños (Dt 1,11; Sal 127,3-5). El poeta resalta la descendencia: «¡Que Yahvé os multiplique a vosotros y a vuestros hijos!» (v. 14). Es lo que necesita el pueblo recientemente repatriado. Ha de reconstruir las ciudades desoladas y habitarlas, ha de cultivar los campos abandonados e improductivos durante tanto tiempo; necesita para ellos una bendición especial del Señor. El sacerdote asegura la eficacia de esta bendición constitutiva porque su agente es «el que hizo el cielo y la tierra» (v. 15b); es decir, aquel Dios del que ha asegurado en la polémica anti-idolátrica que está en el cielo y que hace cuanto quiere (v. 3). La bendición, en consecuencia, la multiplicación del pueblo que ha regresado de Babilonia, es un testimonio de la existencia del Dios verdadero, un Dios vivo y vivificante, por oposición a los ídolos, que son dioses muertos; o, porque son nada, son incapaces de obrar.

El v. 16, a primera vista, continúa con la bendición sacerdotal. El Dios trascendente, habitante del cielo, entrega la tierra al hombre, como lugar en el cual habita como colono y cuidador de la tierra (Gn 2,16). Está bien delimitado el ámbito divino y el humano. Leído el verso en el conjunto del salmo, ha de añadirse una precisión: Yahvé y sólo Yahvé es el habitante del cielo: «El cielo es el cielo de Yahvé» (v. 16a), la morada del único Dios, señor del universo, no de una pléyade de dioses. La tierra es un don entregado por Yahvé al hombre, para que obtenga de ella el sustento diario. La bendición, de este modo, afecta también a los campos labrados por el ser humano, como sucede en las bendiciones patriarcales: «Te daré a ti y a tu descendencia la tierra en la que andas como peregrino» (Gn 17,8). El Dios vivo ha de bendecir necesariamente; los ídolos, en cambio, no pueden dar sino la muerte.

La doble asociación de Dios-vida e ídolo-muerte sirve para cerrar el salmo. Para explicar el v. 17 no es suficiente con decir que es un

añadido (Briggs) o que si desaparece Israel ya nadie alabará a Yahvé en la tierra. La relación de este verso con el poema en su conjunto es más sutil: los que no alaban al Señor, por ser seguidores de los ídolos, enmudecerán totalmente cuando lleguen al lugar del Silencio (*dûmah*), similar a una «fortaleza o torre» (*dmt*, en ugarítico) en la que son encarcelados los muertos. El poeta tenía un interés especial en subrayar que los ídolos eran incapaces de pronunciar palabra alguna (vv. 5a.7c). Sus adoradores se han hecho igual que ellos: en el Silencio son privados del habla, nunca jamás podrán alabar a Yahvé. Nosotros, por el contrario, los vivos y «siervos de Yahvé» bendeciremos (alabaremos) a Yahvé «ahora y por siempre» (v. 18). A través de la alabanza (bendición declarativa), el fiel se acerca a los umbrales de la eternidad. El templo de la tierra es un anticipo del templo celeste. Las palabras de los idólatras se hunden en el Silencio, donde enmudecen definitivamente. El Dios del salmista, en una palabra, es un Dios de vivos, no de muertos.

* * *

El creyente del Nuevo Testamento también puede decir con verdad: «Nuestro Dios está en el cielo». Desde el cielo nos ha bendecido con toda clase bienes (Ef 1,3). Somos los «bendecidos» por el Señor, y un día seremos declarados benditos, cuando se nos diga: «Venid, benditos de mi Padre…» (Mt 25,34). Hasta que llegue ese día, se nos ha confiado la tierra como colonos y cuidadores de la misma. Hoy como ayer existen los ídolos. Acaso no sean manufacturas de oro y de plata, sino algo mucho más sutil. ¿Dónde o en quién apoyamos nuestra vida? ¿En quién confiamos? ¿Qué representaciones mentales tenemos de Dios? Los ídolos no salvan; el Dios verdadero que habita en el cielo es el único salvador. Éste es un buen salmo para purificar nuestra fe, afianzar nuestra confianza y alabar (bendecir) a Dios.

III. Oración

«Dios Trino, Luz inefable, que aterrorizaste con tu rostro la corriente del Jordán, concede a quienes purificaste con las aguas del santo bautismo que nunca se mancillen con los ídolos prohibidos. Tú que vives y reinas por los siglos de los siglos. Amén». (PL 142,418).

SALMO 116 (114-115)

ACCIÓN DE GRACIAS

¡Aleluya*!

1 Amo a Yahvé porque escucha
mi voz suplicante;
2 porque inclina su oído hacia mí
el día que* lo llamo.

3 Me aferraban los lazos de la muerte,
me sorprendieron las redes* del Seol;
me encontraba triste y angustiado,
4 e invoqué el nombre de Yahvé:
¡Socorro, Yahvé, sálvame!
5 Tierno y justo es Yahvé,
nuestro Dios es compasivo;
6 Yahvé guarda a los pequeños;
estaba yo postrado y me salvó.

7 ¡Vuelve a tu calma, alma mía,
que el Señor te ha favorecido!
8 Ha* guardado mi vida de la muerte,
mis ojos de las lágrimas,
mis pies de la caída.
9 Caminaré en presencia de Yahvé
en el mundo de los vivos.
10 *¡Tengo fe, aun cuando digo:
«Mira que soy desdichado»!,
11 yo que dije consternado:
«los hombres son mentirosos».

[12] ¿Cómo pagar a Yahvé
todo el bien que me ha hecho?

[13] Alzaré la copa de salvación
e invocaré el nombre de Yahvé.
[14] Cumpliré mis votos a Yahvé
en presencia de todo el pueblo.

[15] Mucho le cuesta a Yahvé
la muerte de los que lo aman.
[16] ¡Ah, Yahvé, yo soy tu siervo,
tu siervo, hijo de tu esclava,
tú has soltado mis cadenas!

[17] Te ofreceré sacrificio de acción de gracias
e invocaré el nombre de Yahvé.
[18] Cumpliré mis votos a Yahvé
en presencia de todo el pueblo,
[19] en los atrios de la Casa de Yahvé,
en medio de ti, Jerusalén.

116 «Aleluya» según griego; unido por el hebreo al salmo anterior, como en los dos salmos siguientes.

V. 2 «el día que» sir.; «y en mis días» hebr.

V. 3 «redes» Jerónimo; «angustia» hebr., que añade al final del versículo «yo encuentro»; otros: «preso de angustia y congoja».

V. 8 «Ha» versiones; «has» hebr.; «mi vida de la muerte» parece una adición.

V. 10 Aquí comienza el Sal 115 en griego y Vulgata

I. Visión de conjunto

El lector atento de este poema advierte enseguida la fluidez de situaciones y de sentimientos. Van entrelazándose breves lamentaciones (vv. 10b.11b) con el recuerdo de las calamidades pasadas (vv. 3 y 8), súplicas (vv. 1.2.4) y expresiones de confianza (vv. 5 y 10), peticiones de ayuda (vv. 2.7.8.12) y el reconocimiento del favor divino (vv. 7 y 8), la descripción de la situación (vv. 3-4) y el diálogo consigo mismo (vv. 7-11). La mezcla de sentimientos y de estados de ánimo es «tan confusa que hacen especialmente difícil seguir el hilo conductor del pensamiento» (Lancellotti, 786). Hay quien considera que este

salmo es un centón de citas, tras las cuales el autor oculta sus sentimientos más profundos. No parece que sea así, aunque no puede negarse la relación del salmo con otros, ni siquiera las coincidencias literarias (vv. 8b.9a = Sal 56,14). El Sal 116 tiene su propia identidad y personalidad. «Es un bello cántico de gratitud, escribe Beaucamp, de trazos originales por no decir únicos. Querer imponerle forzosamente el esquema clásico del género, reduciéndole a un modelo estándar, es robarle su sabor, el sabor de una piedad joven y nueva en el corazón de unas instituciones que están envejeciendo» (II, 214). Salvadas las singularidades del poema, reúne diversos motivos característicos de los salmos de acción de gracias: el recuerdo de las desgracias pasadas, la petición de auxilio, la escucha divina y la liberación, la confianza del pasado y el agradecimiento presente. La acción de gracias transcurre en el seno de un rito litúrgico, cumpliendo el voto formulado en los momentos de peligro. Este poema es básicamente la acción de gracias de un individuo, abierto a la situación y a la espiritualidad comunitaria.

¿De qué peligro fue liberado el salmista? El poema alude a cuatro peligros: un grave peligro de muerte, la angustia interior, una situación social de desvalimiento, la esclavitud. No es probable que estos cuatro peligros se acumulen sobre un mismo individuo, sino que sean tópicos o bien que un peligro mortal atraiga los demás peligros. Tomemos como posible el peligro mortal; su presencia en el salmo es cualitativamente significativa. La muerte es una trampa humanamente inevitable (vv. 3.8); es una prisión (v. 16); su presencia se anticipa en la tristeza y en la angustia (v. 3), en las lágrimas (v. 8), en la desdicha (v. 10), en la soledad y en el engaño (v. 11). Esta experiencia mortal no es exclusiva del que se ve «in extremis», sino de todos los humanos que son conscientes de ser mortales, como anota el Sirácida: «¡Oh muerte, qué amargo es tu recuerdo para el que vive tranquilo entre sus bienes, para el hombre despreocupado que prospera en todo, y todavía es capaz de gozar de los placeres!» (Si 41,1). Pero existe un Dios benefactor y misericordioso (vv. 5-7.12.16) que es capaz de romper el cerco de soledad y de quebrar la losa de la angustia (v. 3b); es capaz de romper las cadenas de la prisión, de modo que el prisionero liberado pueda frecuentar los caminos de la vida (v. 9), un itinerario opuesto a aquellos otros caminos que conducen a la muerte, como la luz se opone a las tinieblas (Sal 56,14). Esta profunda con-

vicción religiosa inspira el diálogo entre el salmista y Yahvé. Son dos interlocutores extremadamente desiguales: Dios es piadoso y justo, tierno y protector del débil; es salvador (vv. 5-6). El hombre, por el contrario, es un desdichado (v. 10b); como humano descubre que también él es mentiroso (v. 11). El diálogo es, entre otras cosas, invocación del nombre de Yahvé y petición de socorro urgente (v. 4). En el diálogo resaltan dos verbos: «amar» (v. 1) y «creer» (v. 10), sobre los cuales puede ser estructurado todo el salmo.

«Lo típico de este salmo es la movilidad afectiva, que no acepta las trabas de un esquema riguroso» (Alonso-Carniti, II,1416). Los verbos en primera persona de los vv. 1 y 10 («amo» y «tengo fe») podían ser indicadores estructurales. Así parece que los consideraron los traductores del texto al griego y al latín. Existe el inconveniente, sin embargo, de que los vv. 10-11 forman parte del soliloquio iniciado en el v. 7. Existen otros indicios literarios que permiten proponer otra estructura del salmo, aunque sea hipotética. Me refiero a la expresión «invocar el nombre del Señor» (vv. 4a.13b.17b). Con el verbo «invocar/llamar» finaliza la introducción al salmo (v. 2b). A partir del v. 3 se inicia la primera parte del salmo: el peligro del que es liberado el orante. La petición de ser puesto a salvo del v. 4b («¡Yahvé, *sálvame*!») tiene su respuesta en el hecho de la salvación del v. 6: «Estaba yo postrado y *me salvó*». El salmista reconoce, al comenzar el soliloquio del v. 7, que el Señor le ha favorecido (*gml*); el mismo verbo se repite en el v. 12: «… todo el bien que me ha hecho (*gml*)». En el v. 13b aparece por segunda vez la expresión «invocar el nombre del Señor», que remite el v. 4a. Esta primera sección del salmo tendría dos estrofas: liberación del peligro (vv. 3-6) y soliloquio (vv. 7-13). El movimiento de estas dos estrofas es de la muerte a la esperanza. Con el v. 13 se inicia la sección cultual de acción de gracias. El estribillo de los vv. 14 y 18 asegura la unidad de esta sección, en la que por tercera vez figura el estribillo «invocar el nombre del Señor» (v. 17b), que asegura la unidad estructural del poema. El esquema estructural sería el siguiente:

Introducción (vv. 1-2).
- Sección primera: de la muerte a la esperanza (vv. 3-13).
  - Primera estrofa: liberación del peligro (vv. 3-6).
  - Segunda estrofa: soliloquio (vv. 7-13).
- Segunda sección: alabanza litúrgica (vv. 14-19).

II. COMENTARIO: «El Señor te ha favorecido»

El movimiento entre el pasado y el presente, entre el dolor y el gozo, entre la angustia y el alivio, entre la espera y la esperanza –favorecido por el uso de los tiempos verbales: presente y futuro–, exige que Alguien esté en el vértice, cumbre de sentimientos opuestos. Ha de ser Alguien lo suficientemente tierno para amar al que está en el confín de la vida con la muerte, y lo suficientemente poderoso para ayudar. Ese Alguien es Yahvé, tierno y compasivo (v. 5), al que mucho le cuesta la muerte de los que le aman (v. 15). La intervención de Yahvé, por tanto, origina el cambio de sentimiento y de situación. «¿Cómo pagar a Yahvé todo el bien que me ha hecho?» (v. 12). La alabanza o la acción de gracias es la respuesta.

2.1. *Introducción* (vv. 1-2). El comienzo del salmo, según el texto hebreo, es extraño y de gran intensidad. Lo extraño se aprecia en castellano si tradujera: «¡Yo amo!», sin objeto, aunque sí con su motivación: «porque Yahvé escucha mi voz». Es también intenso tanto por ser la primera palabra del salmo cuanto por la confesión súbita del sentimiento amoroso. Se parece esta apertura del poema a la del Sal 18: «Te amo (visceralmente) Yahvé» –un verbo extraño, dicho del amor humano hacia Dios–. Debido a la motivación, se entiende que Yahvé es el amado por el salmista. Los lugares fundamentales de un amor de esta índole son Dt 6,5 y 11,1: «Amarás a Yahvé, tu Dios».

El sentimiento amoroso brota espontáneo ante la constatación de que Yahvé ha escuchado el clamor que se eleva hacia él desde lo profundo de la tierra. El orante pide piedad o clemencia, y se ha encontrado con Dios propicio, con el oído tenso y dirigido hacia el suplicante; dispuesto a escuchar el clamor en cuanto es articulado (vv. 1b-2). El orante está en actitud de amar constantemente, como Dios está dispuesto a escuchar permanentemente.

2.2. *De la muerte a la esperanza* (vv. 3-13). El drama por el que ha pasado el salmista es expuesto mediante símbolos mortales, ya conocidos en otros salmos (Sal 18,5-7). Enredado en lazos mortales, se ve ya en la lóbrega estrechez del abismo, y él mismo vive el cerco interior de la tristeza y de la angustia. Así pues, peligros de muerte por fuera y angustias por dentro (v. 3). No es necesario que el poeta piense en un preso condenado a muerte, pero tampoco puede desvirtuarse el peligro por el que pasa el *yo* del salmo interpretándolo en clave moral: el

pecado nos ha dado alcance. La experiencia anticipada de la muerte, sea cual sea el peligro concreto, genera angustia y congoja. Desde este abismo de sufrimiento se eleva la petición de auxilio en el nombre del Señor: «¡Socorro, Yahvé, sálvame!» (v. 4). Dios puede intervenir antes de que la muerte se imponga; antes de que sus lazos ahoguen la existencia. Dios puede hacerlo, porque, según la vieja teología, es Piadoso y Compasivo (Ex 34,6), además de ser Justo (Sal 112,4) –es decir, fiel a sus aliados y salvador de los mismos– y Protector de los pequeños (vv. 5-6a). Los «pequeños» son los sencillos, propensos, por ello, a dejarse engañar. Dios se yergue como su defensor. El orante es un ejemplo bien concreto de la actuación de Yahvé: «Estaba yo postrado y me salvó» (v. 6b). «El orante, trazando esa biografía de Dios, se retrata a sí mismo como víctima de la injusticia y como infortunado; privado de defensor humano, ha de confiarse a la suprema justicia divina» (Ravasi, III,393). Esta primera estrofa nos ha trasladado vertiginosamente de la angustia a la esperanza de la salvación.

Podíamos esperar que, después de la liberación concedida, se diera rienda suelta al agradecimiento; el orante, en cambio, mira hacia dentro de sí mismo. En el pasado reciente se veía «preso de angustia y congoja» (v. 3c). En el momento presente se exhorta a si mismo a tornar al lugar de «reposo» o de paz (v. 7a), que viene a ser semejante al don vinculado con la tierra prometida (véase Dt 12,9; 25,19) y con la bendición divina (Jos 21,43; Sal 95,11; 132,8.14). Es que Yahvé le ha favorecido negativa y positivamente. Negativamente: Yahvé no ha permitido que triunfaran los tres peligros relacionados con la muerte en el v. 3. La muerte ya lo aferraba, y Yahvé lo ha protegido; le ha secado las lágrimas, exteriorización de su angustia; no ha permitido que le oprimieran los lazos del Seol (v. 8). Positivamente: el orante, rescatado del peligro mortal, retorna a la tierra de los vivientes, tierra de luz y de vida (Sal 27,13; 52,7), en la que aún alabará al Señor (Is 38,11): «Caminaré en presencia de Yahvé / en el mundo de los vivos» (v. 9). Es la tierra de la fe, por la que camina el patriarca Abrahán (Gn 17,1), a la que retornan los desterrados (Is 40,1-2; 42,18-20).

El orante recuerda nuevamente la situación pretérita. En momentos de desconcierto, en los que el hombre procede «precipitadamente», sin lucidez, el orante se sentía sumamente infeliz: «¡Mira que soy desdichado!» (v. 10b). Para mayor desdicha encontró que ningún hombre es digno de fiar: «Los hombres son unos mentirosos» (v. 11b).

Buscar ayuda en ellos es inútil (Sal 60,13); apoyarse en ellos equivale a buscar «apoyo en la carne, apartando su corazón de Dios» (Jr 17,5). La mendicidad humana es más ontológica que ética: de nada sirve, no ayuda, es vano apoyarse en ellos. Sólo Dios merece fe y confianza. El orante también descubrió eso en tiempos de desdicha y lo descubre ahora: «Tengo (tenía) fe, aun cuando digo (dije)» (v. 10a). Incluso en los tiempos de angustia actuó con serenidad. Pese a su desdicha y consternación, afirmó su fe en Dios.

El orante ha sido favorecido por Yahvé (v. 7b); ahora se pregunta retóricamente: «¿Cómo pagar a Yahvé / todo el bien que me ha hecho?» (v. 12). Formularse esta pregunta ya es un reconocimiento de Yahvé como bienhechor y una acción de gracias implícita. Quien así se interroga es consciente de que es incapaz, que es imposible «devolver» a Dios algo que satisfaga el deseo de reciprocidad. Dios no da para que le devolvamos; ni el hombre ha de dar para que Dios le dé. Aquí no funciona la lógica del «*do ut des*». Dios tan sólo espera una respuesta de amor, de diálogo con el hombre. El salmista expresa su agradecimiento con hechos concretos: alzando la copa de la salvación, a la vez que invoca el nombre de Yahvé, y cumple en presencia de todo el pueblo los votos formulados (vv. 12-13). ¿Es una copa de libación o de comunión? ¿Algo que se derrama en honor de Yahvé o que va pasando de un comensal a otro como copartícipes de un sacrificio cultual? Si es una copa de libación el salmo aludiría a Ex 29,40-41; Lv 23,18.37; Ez 20,28; la copa de comunión tiene tras de sí textos como el Sal 23,5; acaso también Am 2,8; Is 62,9. Como el salmo la llama «copa de salvación» es probable que se refiera a un acto cultual festivo, de acción de gracias (véase Sal 22,27; Alonso-Carniti, II,1418). La invocación del nombre de Yahvé, llegados a estas alturas del salmo (v. 13b), ya no tiene el dramatismo del comienzo del poema (v. 4). En el v. 13 la invocación del nombre de Yahvé es un puente tendido entre el dolor del pasado y la gozosa acción cultual con la que continúa el salmo.

2.3. *Alabanza litúrgica* (vv. 14-19). En el transcurso de un acto cultual de acción de gracias el poeta introduce una solemne declaración, encuadrada en el cumplimiento de un voto (vv. 14 y 16), como si fuera un exvoto, una acción de gracias en voz alta. «Mucho le cuesta a Yahvé / la muerte de los que le aman» (v. 15) es la primera afirmación de la declaración solemne. No se impone una comprensión de este

verso desde la fe en la resurrección. El orante ha vivido la cercanía de la muerte, tiene la experiencia de haber sido un moribundo, pero Yahvé «arrancó» su vida de la muerte (v. 8) y devolvió al orante al camino de la vida (v. 9), porque le costaba mucho, era cosa grave y dolorosa –«preciosa», conforme a las traducciones antiguas– la muerte de uno de sus fieles. Si esto hubiera acontecido, Yahvé se habría quedado sin la alabanza de uno de los suyos (Sal 6,6; 115,7; Is 38,18). Si el rey fiel ha de ser el tutor de la vida de los pobres, porque su sangre es preciosa (Sal 72,13.21), ¡cuánto más Yahvé ha de proteger la vida de sus fieles!

El fiel liberado de la muerte ha visto cómo Yahvé ha soltado las cadenas que le aprisionaban (v. 16c). Una vez liberado es libre para elegir a quién quiere servir. El orante elige adherirse al Señor que le ha librado; quiere servirlo con la dedicación propia de quien ha sido esclavo desde su nacimiento: es un siervo de Yahvé, nacido en la servidumbre: es «hijo de tu esclava» (v. 18b). «El poeta profesa de este modo su total adhesión a Dios después de haber sido arrancado de aquel patrón terrible y horrible que es la muerte. Es y será siempre de Dios» (Ravasi, III, 396).

El salmo concluye con una alabanza: «Te ofreceré un sacrificio de acción de gracias» (v. 17). Es un sacrificio grato a Dios (Sal 50,8. 14.23). Por tercera vez figura la invocación del nombre de Yahvé, no ya como anclaje de la angustia (v. 4a), ni como transición entre la liberación y la acción litúrgica (v. 13b), sino en un ambiente festivo de gratitud. El lugar adecuado para ofrecer este sacrificio es el templo de Jerusalén reconstruido, con los atrios llenos de fieles (vv. 18-19). Ambientado en los cánticos litúrgicos, respirando el olor de los sacrificios, después de haber retornado a la vida, se cierra la profesión de la fe en Dios y el poema llega a su final.

La multitud de los fieles, congregada en los atrios de la Casa de Yahvé, es una reproducción a escala nacional de la aventura personal ofrecida por el poema. Todo el pueblo ha sido rescatado de la muerte, del cautiverio, y se ha acercado al templo para dar gracias a Yahvé. Acaso este hecho explique que las últimas palabras del poema se dirijan a Jerusalén recurriendo a un lenguaje directo y cálido, en segunda persona: «Cumpliré mis votos… en medio de ti, Jerusalén» (vv. 18-19). Jerusalén es más una persona que una ciudad, un ser querido, tan querido como era para Ezequiel su propia mujer, el encanto de su ojos.

También el templo de Jerusalén era el encanto de los ojos del pueblo (Ez 24). Así como su destrucción fue motivo de un inmenso dolor, su reconstrucción es causa de un gozo intenso. También Jerusalén y el templo han sido rescatados de la muerte y han tornado a la vida.

* * *

El último detalle del salmo, la mención de Jerusalén como persona que ha sido devuelta a la vida, propicia una lectura comunitaria del salmo. El pueblo liberado ha pasado por el dolor de la esclavitud y de la muerte, ha vivido en la cautividad, «preso de tristeza y de angustia» (v. 3c). Pero el dueño, que es Tierno y Compasivo (v. 5), guardó su vida de la muerte, sus ojos de las lágrimas, sus pies de la caída (v. 8), y lo devolvió a la tierra de los vivientes (v. 9b), en la que puede alabar a Dios nuevamente. A lo largo de este doloroso itinerario, el pueblo que retorna ha mantenido dos sentimientos como valores supremos: «Yo amo» (v. 1), «yo tengo fe» (v. 10). Ha aprendido a confiar sólo en Yahvé, porque «los hombres son mentirosos» (v. 11b). Ya en la patria, lugar del reposo, y concretamente en el templo, no sabe cómo dar gracias a Yahvé, que ha sido bueno con él. El Nuevo Testamento citará dos versos de este salmo: el v. 10a y el v. 11b. También Pablo ha creído y por eso habla (1 Co 4,13). El hombre continúa siendo mentiroso, incapaz, por ello, de justificarse (Rm 3,4). Más allá de estas citas puntuales, el salmo es tan actual como la experiencia de la muerte de la que esperamos ser liberados definitivamente merced al triunfo de Cristo sobre la muerte.

III. Oración

«Te rogamos, Señor, que sea tan preciosa ante ti la vida de los que te suplican como lo es la muerte de tus santos, para que, liberados de las ataduras del pecado, merezcamos saborear ya ahora los gozos de la Jerusalén futura. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,422).

SALMO 117 (116)
Invitación a la alabanza

¡Aleluya!

1 ¡Alabad a Yahvé, todas las naciones,
ensalzadlo, pueblos todos!

2 Pues sólido es su amor hacia nosotros,
la lealtad de Yahvé dura para siempre.

I. Visión de conjunto

El salmo más breve del salterio, el actual, está muy cerca del salmo monumental que es el 119. ¿El brevísimo Sal 117 es el final del precedente o el comienzo del siguiente? ¿Es un esquema que se presta a un desarrollo libre? La tradición manuscrita nos lo ha transmitido como un salmo autónomo, con todas las formas propias de los himnos: invitación a la alabanza, destinatarios, partícula causal, motivos de alabanza. Tan sólo llama la atención que sean invitados a la alabanza las naciones y todos los pueblos, y que el motivo sea algo particular de Israel: «su amor hacia nosotros» (v. 2).

Yahvé ha de ser alabado por su amor y su lealtad, dos virtudes propias de la alianza, lo cual ha hecho suponer que este pequeño poema se compuso con motivo de alguna fiesta relacionada con la alianza: ¿la renovación de la alianza? Puede ser, pero nada sabemos de esa fiesta. El universalismo del salmo, así como el alcance apologético de la salida de Babilonia son temas propios de los profetas del destierro (véase Is 19,16-25; So 3,18-20: «En aquel tiempo os traeré, en aquel tiempo os congregaré. Entonces os daré renombre y fama entre todos los pueblos de la tierra, cuando cambie vuestra suerte ante vues-

tros propios ojos, dice Yahvé» (v. 20). Yahvé muestra su amor leal a Israel, y quiere que lo irradie a todos los pueblos, extranjeros y enemigos. Es precisamente esta perspectiva universalista la que motiva que Pablo incluya este salmo en la carta a los Romanos, en apoyo de la invitación a que también los gentiles glorifiquen a Dios por su misericordia (Rm 15,7.12; el salmo es citado en el v. 11).

La dinámica del salmo es nítida: desciende sobre Israel la gracia de Dios y asciende hacia Dios la alabanza de Israel y de todas las naciones. La estructura también es clara: la invitación a la alabanza (v. 1) va seguida del cuerpo del himno (v. 2).

II. Comentario: «¡Aleluya!»

Las naciones habían puesto en entredicho la existencia de Yahvé, un Dios que no hizo nada por su pueblo, sino que asistió silencioso e inoperante al derrumbamiento de su pueblo. «¿Dónde está vuestro Dios?», preguntaron los paganos. Ahora, cuando Yahvé ha mostrado su poder, transforma la negación de Yahvé en alabanza, su menosprecio en elogio, en celebración elogiosa: «Ensalzadlo todos los pueblos». Con un sencillo cambio de las vocales, los dioses serían invitados a ensalzar a Yahvé. Las naciones alaban y los dioses ensalzan. Los dioses y los pueblos vencedores han de plegarse ante el Dios, cuya existencia negaban.

Yahvé ha de ser celebrado por su amor leal hacia su pueblo y por su fidelidad. Lo que traduzco por «amor leal» admite otras acepciones, siempre en el campo semántico de las relaciones interpersonales: «piedad, misericordia, compasión, clemencia, cariño, afecto, beneficio, favor, merced…». El contexto adecuado de este sustantivo es la alianza. El amor leal de Yahvé es «fuerte» como un guerrero («sólido», traduce la NBJ). Ese amor ha sido el arma con la que Yahvé ha vencido a los pueblos (¿también a los dioses?) que se tenían por vencedores. La «fidelidad» alude a la estabilidad. Unida al sustantivo anterior, formando endíadis, podemos hablar de «benevolencia durable», tan durable que es eterna. Es éste un poema muy breve, ciertamente, pero con un significado muy denso, tanto que Lutero decía de él que es «uno de los más grandes del salterio».

* * *

«Un salmo minúsculo como el Sal 117 plantea ya todo el problema de la significación y del universalismo en el Salterio... Israel no es la meta de la revelación del Antiguo Testamento, sino el instrumento que su Dios escogió para manifestar su propia gloria. El pueblo elegido es el testigo de Yahvé en el mundo; su presencia es una pregunta formulada ante las naciones, antes de ser la ocasión para la salvación de las mismas» (Martin-Achard, *Israel et les nations*, citado por Kraus, II, 578). En estos tiempos de ecumenismo y de diálogo entre las religiones este breve salmo puede ser el adecuado.

III. Oración

«Señor omnipotente, alabado por todos los pueblos, te pedimos que ensanches nuestra mente con tu verdad, y afiances ante nosotros tu misericordia. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,423).

SALMO 118 (117)
ELOGIO DE LAS OBRAS DIVINAS

¡Aleluya!

1 ¡Dad gracias a Yahvé, porque es bueno,
porque es eterno su amor!
2 ¡Diga la casa* de Israel:
es eterno su amor!
3 ¡Diga la casa de Aarón:
es eterno su amor!
4 ¡Digan los que están por Yahvé:
es eterno su amor!

5 En mi angustia grité a Yahvé,
me respondió y me dio respiro*;

6 Yahvé está por mí, no temo,
¿qué puede hacerme el hombre?
7 Yahvé está por mí y me ayuda,
y yo desafío a los que me odian.
8 Mejor refugiarse en Yahvé
que poner la confianza en el hombre;
9 mejor refugiarse en Yahvé
que poner la confianza en los nobles.

10 Me rodeaban todos los gentiles,
en el nombre de Yahvé los rechacé*;
11 me rodeaban una y otra vez,
en el nombre de Yahvé los rechacé.

12 Me rodeaban lo mismo que avispas,
llameaban* cual fuego de zarzas,
en el nombre de Yahvé los rechacé.
13 ¡Cómo me empujaban* para tirarme!,
pero Yahvé vino en mi ayuda.

14 Mi fuerza y mi canto* es Yahvé,
él fue mi salvación.
15 Clamor de júbilo y victoria
se oye en las tiendas de los justos:
«La diestra de Yahvé hace proezas,
16 magnífica es la diestra de Yahvé,
la diestra de Yahvé hace proezas».

17 No he de morir, viviré
y contaré las obras de Yahvé.
18 Me castigó, me castigó Yahvé,
mas a la muerte no me entregó.

19 ¡Abridme las puertas de justicia,
y entraré dando gracias a Yahvé!
20 Aquí está la puerta de Yahvé,
los justos entrarán por ella.

21 Te doy gracias por escucharme,
por haber sido mi salvación.
22 La piedra que desecharon los albañiles
se ha convertido en la piedra angular;
23 esto ha sido obra de Yahvé,
nos ha parecido un milagro.
24 ¡Éste es el día que hizo Yahvé,
exultemos y gocémonos en él!
25 ¡Yahvé, danos la salvación!
¡Danos el éxito, Yahvé!

26 ¡Bendito el que entra en nombre de Yahvé!
Os bendecimos desde la Casa de Yahvé.
27 Yahvé es Dios, él nos ilumina.
¡Cerrad la procesión, ramos en mano,
hasta los ángulos del altar*!

28 Tú eres mi Dios, te doy gracias,
Dios mío, quiero ensalzarte.
29 ¡Dad gracias a Yahvé, porque es bueno,
porque es eterno su amor!

V. 2 «la casa» griego, ver 3; omitido por hebr.

V. 5 « y me dio respiro»; otros: «desde su inmenso cielo».

V. 10 También suele traducirse «los hice circuncidar» (Juan Hircano obligó a los idumeos y griegos a la circuncisión).

V. 12 «llameaban» griego; «se han apagado» hebr. –el último estico parece un duplicado.

V. 13 «me empujaban» versiones; «tú me empujaste» hebr.

V. 14 «mi fuerza y mi canto…»; otros: «mi fortaleza y protección…».

V. 27 «cerrad…», lit. «iniciad la ceremonia con ramos».

I. Visión de conjunto

Este poema es sencillo y a la vez complejo. Sencillo porque es fácil seguir los motivos propios de un salmo de acción de gracias: Yahvé ha sacado al suplicante de la angostura (angustia) al espacio libre («me dio respiro», v. 5), ha quebrantado el estrecho asedio al que estaba sometido (vv. 10-12), ha venido en ayuda del orante cuando otros empujaban con fuerza para derribarlo (v. 13), no lo ha entregado a la muerte (v. 18). Una vez superado el peligro, el orante quiere celebrar el amor misericordioso de Dios. Simultáneamente es un poema complejo: son muchas las voces que se entremezclan y no son todas homogéneas; las rúbricas y los ritos –como la entrada en el santuario, la procesión, los gestos rituales–, la grandeza singular del salmista y la implicación de la comunidad, etc., nos permiten hablar de una ejecución litúrgica, de una liturgia. Más difícil es saber de qué liturgia se trata: ¿una acción de gracias para conmemorar el aniversario del acceso al trono?, ¿con motivo de una victoria militar?, ¿una liturgia de comienzo de año para celebrar la victoria de Yahvé sobre las fuerzas del caos?, ¿la Fiesta de las Tiendas? Son éstas algunas de las hipótesis propuestas por los estudiosos. Ninguna de ellas es demostrable de forma convincente. Históricamente tampoco podemos proponer nada seguro. La piedra desechada por los albañiles y convertida en piedra angular (v. 22) alude ciertamente a una construcción, ¿del templo o de la muralla?; ¿habría que ambientar el salmo en la consagración del templo a la vuelta del destierro (año 515 a.C.)?,

¿en la reconstrucción de la muralla (año 444 a.C.)?, ¿alude a la victoria de Judas Macabeo el año 164? Nada sabemos, sin que nuestra ignorancia afecte a la compresión del salmo, aunque ya no podamos descubrir su destino original.

Si nos preguntamos por el protagonista del poema, uno puede ser el personaje poético y otro el referente histórico. El *yo* sálmico es un personaje de cierto rango, reconocido por la comunidad, que con la ayuda de Yahvé ha superado un peligro grave y viene a dar gracias públicamente a Dios. En torno a él se agrupan otras personas identificables con los datos que proporciona el poema o aduciendo información bíblica. Los candidatos históricos, los referentes, pueden ser muchos, tanto si pensamos en la monarquía como en algún personaje influyente de la reconstrucción posterior al destierro. Puede ser un individuo que encarne al pueblo repatriado. La datación postexílica del salmo favorece, aunque no imponga, una lectura colectiva. Lo importante es que el poema, una vez escrito, se desprende de su contexto original y queda abierto para que otro personaje, u otros, lo encarnen en el futuro. Esto explica la generosa acogida que tiene este poema en el Nuevo Testamento: el v. 6 en Hb 13,6; el v. 18 en 2 Co 6,9; los vv. 22-23 en Mt 21,42; Mc 12,10-11; Lc 20,17; Hch 4,11 y 1 P 2,7; el v. 26 en Mt 21,9; Mc 11,9-10; Lc 19,28. El «Hosanna» del v. 25 se repite cada día en la liturgia eucarística cristiana.

A lo largo del poema domina la dimensión espacial sobre la temporal. El tiempo afecta al amor de Dios, del que se dice que es eterno (vv. 1-4.29), a la secuencia muerte-vida (vv. 17-18) y al día que «hizo el Señor» (v. 24). El espacio recorre todo el salmo. Se inicia el movimiento en el exiguo espacio de la angostura hasta llegar a la amplitud (v. 5), en el estrecho cerco que asfixia (vv. 10-12) hasta alcanzar la ribera de la salvación (v. 14). Es un espacio real-físico y simultáneamente real-místico. La piedra (v. 22), por ejemplo, es tan real como lo son los cimientos del templo; ocupa un lugar en el espacio, pero ya es un espacio sagrado, ante el que son aniquiladas las fuerzas hostiles del caos o de la historia. Físicas o materiales son las puertas, pero son llamadas «puertas de justicia» (v. 19), por las que pueden pasar sólo los justos (v. 20). La casa es la «Casa de Yahvé» (v. 26), el espacio sagrado del templo. Los ángulos o los cuernos del altar (v. 27) son el lugar de comunión con Dios, etc. El poema traza un auténtico itinerario hacia Dios. Se ponen en movimiento Israel en su conjunto, la

clase sacerdotal, los que están por Yahvé (vv. 2-4). Avanzan apoyados en el nombre del Señor (vv. 10-12) –es el nombre que rompe el cerco que aprisiona al orante: individuo o pueblo–, sostenidos por la diestra divina (vv. 15-16) y alentados por las obras de Yahvé (vv. 17.23). Los itinerantes alcanzan «la puerta de Yahvé» (v. 20), entran en su casa (v. 26), se acercan a su altar (v. 27). En la intimidad de la cercanía divina desgranan su fe con la fórmula: «Tú eres mi Dios» (v. 28). Alcanzada esta cumbre tan sólo queda dar gracias a Dios y ensalzarlo (v. 28). Ante Dios finaliza el movimiento del poema que se iniciaba en la angustia.

Me he referido a la importancia que el poeta concede al espacio. El himno de alabanza se entona en dos ámbitos: en «las tiendas de los justos» (v. 16) y en «las puertas de justicia» (v. 19). El v. 1 forma inclusión con el último (v. 29), de modo que todo el poema es un gran himno de acción de gracias a la bondad de Yahvé. Los invitados a la alabanza son presentados en los vv. 2-4. La voz de un solista relata el peligro en el que se encontraba y en quién puso su confianza; se le une un coro ratificando la confianza del solista (vv. 5-9). El solista evoca su triunfo en el nombre de Yahvé (vv. 10-13). Continúa el tema de la confianza en la diestra de Yahvé con la siguiente repartición: el solista recita un mini-himno procedente del Ex 15,2 (v. 14) y continúa el coro con una confesión gozosa, en la que incorpora una cita también de Ex 15,6 (vv. 14-16). En correspondencia con la angustia del v. 5, los vv. 17-18 sirven de conclusión al himno entonado en «las tiendas de los justos». La segunda parte del himno, o el segundo himno, está ambientada en el templo con la siguiente distribución: diálogo de entrada (vv. 19.20) y liturgia de alabanza (vv. 21-28). Con la antífona del v. 29 finaliza el poema. En el comentario me atendré a las grandes divisiones de las que he hablado (vv. 1-4; 5-18; 19-29). Sigo en esta estructura a Ravasi (III, 417-421).

II. Comentario: «Tú eres mi Dios»

El nombre de Yahvé suena insistentemente en el salmo: veintisiete veces, un número tres veces pleno (3x3x3). Desde el principio hasta el final del salmo Yahvé llena todos los espacios con su presencia, aun en los momentos de angustia, cuando el orante clama a Yahvé y éste le escucha. El itinerario se inicia en los tiempos de angustia y culmina

en la confesión: «Tú eres mi Dios». Esta confesión está presente, expresa o latentemente, en todo el poema. Desde esta meta lo comento.

2.1. *Invitación solemne* (vv. 1-4). El lenguaje de esta invitación ya nos es familiar. La antífona inicial y final (vv. 1 y 29) ya la hemos encontrado en los Sal 106 y 107, y aparecerá en el Gran Hallel, como rúbrica de cada uno de los capítulos de la historia santa (Sal 136). El motivo para alabar a Yahvé, su amor eterno, es el mismo del breve salmo anterior –por ello había quien estimaba que el Sal 117 fuera la introducción del Sal 118–. La bondad divina y el amor leal de Yahvé es la raíz de toda alabanza, de toda plegaria auténtica, dirigida a la gloria de Dios.

Son invitados a alabar a Yahvé: Israel en su conjunto, los sacerdotes y todos los fieles, los que dotados de auténtico espíritu religioso se sobrecogen ante Yahvé y observan su alianza. Ésta, como el amor leal de Yahvé, es eterna, según lo dicho por el profeta Jeremías (31,31-34). Yahvé e Israel están unidos con vínculos eternos.

2.2. *La alabanza en «las tiendas de los justos»* (vv. 5-18). La «angustia» desde la que surge el clamor es de suyo un lugar cerrado en el que está confinado el orante. El sustantivo hebreo acaso tenga connotaciones infernales: el Seol como prisión (Sal 61,3; Si 51,9). El grito desgarrador es escuchado inmediatamente por Yahvé, que responde al orante sacándole a un lugar espacioso. Para el Segundo Isaías, Babilonia es la cárcel sepulcral (Is 43,14; 45,1); la tierra recuperada es el campo ilimitado de la libertad. Este verso (v. 5) es una buena síntesis de todo el poema.

En el paso de la angostura a la amplitud ha intervenido Yahvé. El orante afirma y ratifica la asistencia de Yahvé mediante la bellísima fórmula «Yahvé está conmigo», que unida a la ausencia del temor resume perfectamente los oráculos clásicos de los profetas: «No temas, que yo estoy contigo» (Is 41,10). En presencia de Yahvé, los enemigos que acosan con violencia y alarde se revelan tales como son: seres de barro, meros «hombres»; es decir, mortales que nada pueden hacer contra Yahvé y en contra de su protegido. También Yahvé se revela como «el defensor» («me ayuda», v. 7a). El orante, así protegido, puede mirar triunfante a los que le aborrecen (v. 7b). El coro glosa la asistencia divina contraponiendo dos tipos de confianza: en Yahvé y en los hombres. Los vv. 8-9 tienen un matiz sa-

piencial y un acento didáctico: «Es mejor refugiarse en la cercanía salvífica y protectora de Yahvé que confiar en los príncipes y en los poderosos» (Kraus, II, 587). El ser humano, por muy encumbrado que esté política o socialmente, es tan frágil y transitorio como un soplo (Sal 39,6).

La confianza en Yahvé transporta al orante a los tiempos pasados. Le cercaron ejércitos numerosos, todos los pueblos. Aunque el poeta piense en un fiel judío de la diáspora, viviendo entre paganos, la imagen bélica es hiperbólica (v. 10a). La imagen del enjambre crepitante, como fuego en un zarzal, aplicada a los enemigos (v. 12ab), también es hiperbólica, aunque descriptivamente lograda. El enemigo es comparado con las avispas en más de un lugar bíblico (véase Dt 1,44; 7,20; Ex 23,28; Jos 24,12; Sb 12,8). El zumbido de las avispas es una onomatopeya del zarzal crepitante. Los incontables enemigos pretenden tan sólo una cosa: dar un empellón al orante, y que éste caiga sin remedio en la fosa de la muerte (v. 13a; si nos atenemos a la vocalización del texto masorético es Yahvé el que empuja). Para hacer frente a tan inmenso peligro, el salmista ha blandido únicamente un arma: «el nombre de Yahvé» (vv. 10b.11b.12c), como en la guerra santa (1 S 17,45; Sal 20,2-8; 44,6; Dt 6,13). Ha sido suficiente ese nombre para que los numerosos enemigos fueran abatidos, el cerco levantado y el orante liberado, porque Yahvé acudió en su ayuda (v. 13b). Tal ayuda evoca inmediatamente la del éxodo: «Mi fuerza y mi canción es Yahvé. Él es mi salvación» (Ex. 15,2 = v. 14). El Segundo Isaías también conoce esta letra que celebra la liberación de Egipto (Is 12,2). El autor del presente salmo interpreta la liberación del individuo/pueblo a la luz del éxodo, a la vez que considera la salida de Babilonia como una actualización de la liberación de Egipto. Yahvé ha sido, y es, fuerza salvadora para su pueblo, y origen de un cántico de gratitud.

El cántico de agradecimiento es polifónico, es entonado en todas las tiendas en las que habitan los justos, los rescatados de la fosa babilónica. Toda la Ciudad Santa se ha convertido en una canción festiva (v. 15). El tema de la alabanza coral es «la diestra de Yahvé», magnífica y obradora de proezas (v. 15b). Por tres veces se oyen las loas a la «diestra de Yahvé» (vv. 15b-16), como tres veces había invocado el orante «el nombre de Yahvé»: Nombre vencedor y diestra triunfante, presente también en el cántico de la liberación Egipcia.

En el Nuevo Testamento será la diestra que resucite a Jesús, aunque depende de la traducción para aducir un salmo u otro; si traducimos: «Fue exaltado *a la* diestra del Padre», hemos de pensar en el Sal 110,1; si traducimos: «Fue exaltado *por* la diestra del Padre», el libro de los Hechos haría referencia a nuestro salmo (v. 18; véase Hch 2,33 y 5,31). La alabanza desde «las tiendas de los justos» se encamina a su fin retornando nuevamente a la liberación de la muerte, permaneciendo fiel el poeta al lenguaje tradicional.

El que ha sido liberado de la muerte, el pueblo/comunidad, tiene una tarea por delante: narrar «las acciones de Yahvé» (v. 17), como el orante del Sal 71,20. Enseñará no una teología aprendida de memoria, sino su propia experiencia. El docente ha pasado por la escuela del dolor. Ha aprendido que el destierro en Babilonia, semejante a la muerte (Is 43,22-28), ha sido un castigo proporcionado a la culpa del pueblo, y a la vez ha sido un castigo purificador. Aunque Israel pecador mereciera la muerte, Dios no la ha querido, sino que, después de pasar el pueblo por la agonía mortal, Yahvé le ha restituido el esplendor original, que ahora ha de celebrarse gozosamente en el templo reconstruido de Jerusalén: «Me castigó, me castigó Yahvé, mas a la muerte no me entregó» (v. 18). Porque continúa la vida en el pueblo de Dios, la alabanza ha de llegar al templo, lugar al que acuden gozosamente los moradores de «las tiendas de los justos».

2.2. *La alabanza en las «puertas de justicia»* (vv. 19-29). Llega el momento de pasar al ámbito de la acción de gracias formal, que es el templo. Sólo pueden entrar en el recinto sacro los fieles que reúnan ciertas condiciones. El rito de los vv. 19-20 se parece a las «liturgias de entrada» ejecutadas en la puerta exterior del templo (Sal 15 y 24): los sacerdotes o levitas aclaran al peregrino las condiciones necesarias para acceder al templo. Las «puertas de la justicia» –o «la puerta de Yahvé», v. 20a– se abren tan sólo para «los justos» (v. 20b), es decir para aquellos que tienen las condiciones exigidas para pasar al lugar sagrado o bien para los que han sido salvados por la justicia divina. En el interior del templo el solista torna una vez más a los temas de la escucha y de la salvación con los que se iniciaba el poema (v. 5) y con los que concluía la primera parte (vv. 17-18): «Te doy gracias por escucharme, / por haber sido mi salvación» (v. 21), con la misma lógica que Is 12,21: «Te doy gracias porque, estando airado contra mí, ha cesado tu ira y me has consolado».

La acción de gracias se fija en el simbolismo de la piedra. Los constructores desechan una piedra que les parece de mala calidad para formar parte de la construcción. Algún tiempo después, Yahvé revela el valor único de aquella piedra para unir los dos paños del edificio o como remate del templo: «Él sacará la piedra de remate entre aclamaciones: ¡Qué bella, qué bella!» (Za 4,7, referido a Zorobabel). La piedra puede ser Israel, el templo o Yahvé mismo. La piedra que era Israel fue arrojada al pedregal de Babilonia. El templo se convirtió en un cúmulo de ruinas. Yahvé mismo fue ridiculizado y negado. La piedra, en los tres casos, fue desechada por los arquitectos del nuevo orden internacional: los babilonios. Pero Yahvé impuso su orden. Con el retorno del destierro Israel llega a ser nuevamente la piedra angular de la historia. El templo reedificado se torna un foco de luz para las naciones (Sal 60). Yahvé es en definitiva la «piedra de tropiezo» (Is 8,14) para los que no creen en él; pero será base segura y refugio estable para sus fieles (vv. 8-9). Interviniendo de este modo en la historia, Yahvé ha continuado la serie de prodigios («los milagros») iniciados en Egipto (v. 23: «Esto ha sido obra de Yahvé, / nos ha parecido un milagro». Con este nuevo milagro ha comenzado un día perfecto, un día escatológico, luminoso para los justos y tenebroso para los impíos (Am 5,18). En el nuevo día no tienen cabida el luto, ni las lágrimas, ni el dolor, sino que todo invita a la alegría y al regocijo (v. 24). Se parece al día descrito por el Segundo Isaías: «Se dirá aquel día: 'Ahí tenéis a nuestro Dios: esperamos que nos salve; éste es Yahvé en quien esperábamos; nos regocijamos y nos alegramos por su victoria'. Porque la mano de Yahvé reposará en este monte» (Is 25,9-10a). La tradición cristiana aplicará el símbolo de la piedra elegida a la resurrección del Señor; al día que hizo el Señor, al día de Pascua y, por extensión, al domingo. La asamblea se asocia a la acción de gracias con la aclamación «Hosanna» (v. 25), que, aun siendo una petición enfática, equivale a «un 'amén' prolongado, a un aplauso triunfal en el que resuenan las palabras del salmista» (Ravasi, III, 429).

El que ha entrado en el templo es bendecido por los sacerdotes en el nombre del Señor: invocando su nombre. El nombre del Señor ha de relacionarse con la bendición sacerdotal, no con el que entra en el templo, tal como está previsto por Números: los sacerdotes «así invocarán mi nombre sobre los israelitas, y yo los bendeciré» (Nm 6,17).

La bendición procede del templo, de la Casa de Yahvé (v. 26). La abundancia de bienes, propios de la bendición, se completa con el sumo bien del rostro luminoso de Yahvé, como sucede también en la bendición sacerdotal de Números: «Que ilumine Yahvé su rostro sobre ti…; que Yahvé te muestre su rostro» (Nm 6,25-26). Los sacerdotes bendicen al que entra en el templo y a todo el pueblo (vv. 26-27a). Han pasado los tiempos de penuria, y llegan los días de abundancia; han transcurrido los días tenebrosos, y ha alboreado el día de la máxima claridad, iluminado por la luz divina, por el rostro de Yahvé. La luz es el símbolo de la trascendencia divina y también de su inmanencia. Yahvé, una vez más, se muestra como luz que ilumina la noche, como sucedió al salir de Egipto: columna de fuego durante la noche (Ex 13,21). La liberación de la esclavitud egipcia se convirtió en paradigma de las sucesivas liberaciones. El pueblo prisionero en Babilonia ha visto el resplandor de la luz divina. Jerusalén reconstruida ha de levantarse «porque ha llegado la luz» (Is 60,1).

Continúa el rito festivo con una danza en torno a los «cuernos» del altar, símbolo del poder divino –según la traducción de la NBJ, «los ángulos del altar»–. En torno al poder vivificante de Yahvé se agitan tirsos o palmas, que son símbolos de la vitalidad. Tanto la luz como los ramos nos recuerdan la Fiesta de las Tiendas (Lv 23,40; Ne 8,15; 2 M 10,7). Pero no se puede afirmar que fueran exclusivos de esta fiesta. En este clima festivo, y ante el Dios de la vida, el salmo llega a su vértice al confesar el solista: «Tú eres mi Dios». Ha estado por el salmista en el momento del infortunio (vv. 6-7). Con el poder del nombre de Dios el orante deshizo el cerco enemigo (vv. 10-12). Cuando los adversarios pensaban que podían dar al salmista el empellón definitivo, Dios fue su salvación (vv. 13-14). No permitió que su fiel fuera atrapado por la muerte, sino que le abrió «las puertas de justicia» (vv. 17-19), dejando tras de sí «las tiendas de los justos» (v. 15). Ya en el recinto santo, y ante la luz divina (v. 27), el justo ha comprendido que es la piedra elegida por Dios, pese a que los constructores la habían desechado (v. 23). Este largo itinerario ha culminado en la confesión del pueblo –«Yahvé es Dios», v. 27a– y del individuo liberado, sabedor de que está íntima y definitivamente vinculado con Dios: «Tú eres mi Dios» (v. 28a). Esta vinculación tan estrecha se traduce en el vocativo que viene a continuación: «Dios mío» (v. 28b). Es justo y necesario que el Dios de la luz liberadora sea ensalzado y que

se le tribute una sentida acción de gracias. La confesión festiva y agradecida del salmista empalma directamente con el cántico triunfal de Moisés: «Él es mi Dios: yo lo alabaré, / el Dios de mis padres, yo lo exaltaré» (Ex 15,2b), como el «milagro» del salmo (v. 23b) es una prolongación de los «milagros» del éxodo. En verdad, Dios es bueno, es eterno su amor, recita el coro en el verso final (v. 29), repitiendo el verso con el que se iniciaba el poema.

* * *

Lo que sucede a un individuo tiene repercusión en la comunidad. La desgracia vivida por una persona y la ayuda mostrada por Yahvé adquieren tal importancia para la comunidad, que ha de adoptar una actitud ante lo sucedido. La piedra desechada por los arquitectos, por ejemplo, tal como he comentado, simboliza no sólo a una persona del pueblo, sino que se refiere al pueblo en su conjunto e incluso a Yahvé. Es incomprensible la vida del individuo al margen de la comunidad, como son inexplicables los avatares del pueblo si no se contemplan en el escenario mayor de la historia de la salvación. La esclavitud en Egipto y la epopeya del primer éxodo iluminan la esclavitud babilónica y la salida de Babilonia. De ahí que el salmo se haga eco del canto de Moisés con motivo de la liberación de Egipto. Dios ha actuado en un escenario y en otro, en Egipto y en Babilonia, mostrando su bondad y su amor leal. Ha hecho así su día, «el día del Señor» como tiempo favorable; día de la acción de Dios y del agradecimiento festivo del creyente. Pero ni el día en el que nuestros padres salieron de Egipto, ni el día en el que fueron liberados de Babilonia fueron el día definitivo. Habrá que esperar la llegada del día de la resurrección del Señor para ver cómo la primitiva comunidad cristiana captó el vigor de la proclamación supraindividual y prototípica del salmo del Antiguo Testamento, y le dio acogida en sus declaraciones esenciales. Con la resurrección del Señor se inaugura el «día que hizo el Señor», el «día del Señor». Es el día que da sentido a todos nuestros días y a nuestras noches, porque lo vivido por el Señor nos afecta a todos de forma definitiva. Vivimos en ese día; nos encaminamos hacia su plenitud. A lo largo del día, damos gracias a Dios porque nos ha librado, a la vez que confesamos: «Tú eres mi Dios, te doy gracias, / Dios mío, quiero ensalzarte» (v. 28).

III. Oración

«Dios piadoso, consolador en nuestras tribulaciones, que llenas de alegría y de gozo las tiendas de los justos, enaltece a tu Iglesia con el poder de tu diestra, de tal modo que la conviertas en puerta de justicia, para que, asociada a la estabilidad de la piedra angular, resplandezca con tu misericordia. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,427).

SALMO 119 (118)
Elogio de la ley divina

El salmo más breve del salterio (Sal 117) está separado del más largo (Sal 119) por el salmo que acabo de comentar, el Sal 118: dos versos frente a ciento setenta y seis. «¿Cuál abarca más? –se pregunta Schökel– ¿El que se dirige a todas las naciones y canta una fidelidad eterna o el que repite ciento setenta y seis veces la devoción a la ley?» (Alonso-Carniti, II, 145). Como hemos de comentarlo estrofa por estrofa o letra tras letra, prefiero que la visión de conjunto preceda al comentario de cada estrofa.

I. Visión de conjunto

Puede aplicarse al Sal 119 lo que Qohélet dice del viento: «Sopla hacia el Sur el viento y gira hacia el Norte; gira que te gira el viento, y vuelve el viento a girar» (Qo 1,6). Algo así es el presente salmo: gira y gira en torno a «la Ley» de Dios. A lo largo de la historia ha sido denigrado sin apelación posible o ha sido loado tal vez con exceso. Sirvan de ejemplo dos citas: «El carácter formal externo sofoca la materia… Este poema es un mosaico multicolor de conceptos tan reiterados que aburren» (Weiser, II,812). Dahood, por el contrario, afirma: «Un esmerado análisis del texto hebreo revela, verso tras verso, la frescura del pensamiento y lo atinado de las expresiones, no apreciadas por las versiones antiguas» (Dahood, III, 172). Ha de tenerse en cuenta, por una parte, que la poesía oriental no puede ser valorada aplicándole nuestros cánones poéticos occidentales; por otra, no debemos confundir el tema de la poesía, que puede ser sublime, con la rigidez impuesta por la forma, si bien contenido y forma se fusionan en el poema.

El autor, o los autores, de este poema se han servido del acróstico para cantar las excelencias de la «Torá» (la ley, la palabra del Señor). El resultado es un poema monumental, el más largo del salterio: ciento setenta y seis versos, ocho por cada letra del alfabeto hebreo. De la A a la Z (del «alef» al «tau») todo el alfabeto está a disposición del tema elegido para el poema. No se ha contentado el autor con asignar un hemistiquio a cada letra del alfabeto (como en los Sal 110 y 111), o todo un verso (Sal 25), sino que cada letra tiene invariablemente ocho versos, cuyo primer vocablo comienza siempre con la letra correspondiente. «Como el alfabeto encierra todo lo decible, todas las palabras, del mismo modo la *torah* condensa toda la palabra divina y la respuesta humana a esa palabra» (Ravasi, III, 448). Palabra divina y respuesta humana se conjugan a la par, porque definiríamos mal este salmo si dijéramos que es un salmo «a la ley de Dios»; es más bien un salmo a la palabra de Dios y a la respuesta del hombre. La palabra de Dios como el gran tesoro de la fe; la respuesta del hombre como adhesión a Dios y a su palabra.

Cada ocho versos van repitiéndose insistentemente ocho sinónimos de la «Torá», que, traducidos al castellano, vienen a equivaler a los siguientes: ley (voluntad), mandatos, mandamientos (disposiciones), estatutos (órdenes), decretos (normas), preceptos (reglas), palabra (consigna), promesa (palabra, instrucción). Se justifica la ausencia de la palabra «alianza», de la que proceden los mandamientos, porque el/los artesano/s se atiene/n a la dimensión *personal* de la alianza, en cuanto que se observa o no la Ley, que al margen del gran contexto de la alianza no tendría razón de ser. Quiero decir, que el salmo no es un encomio de la ley, sino de la palabra de Dios, revelación de su voluntad; es, en definitiva, un salmo centrado en el amor, diría que enamorado de Dios, cuyo buen querer ha quedado plasmado en la ley. Así nos explicamos la presencia de verbos como los siguientes: observar, vivir o dar vida, enseñar, amar, comprender, conocer, etc.; o sustantivos como éstos: camino (proceder, con alcance ético/moral), corazón (conciencia), justicia (salvación), amor leal, fidelidad, etc. Entiendo que si el amor enamorado de Dios y de su palabra está en las raíces de este salmo, las repeticiones no aburren; un amor de esa índole no se hastía de decir una y otra vez la misma palabra o las mismas palabras, que traducen adecuadamente su amor. Algo así puede suceder con este salmo.

Son pocos los estudiosos que proponen una fecha relativamente alta para este poema. Entre ellos se encuentra Dahood, que defiende una datación del salmo en los días de la reforma deuteronómica (siglo VII a.C.). Lo general es situarlo en una época más reciente. El sufrimiento como pedagogía divina y como medio de salvación sitúa este poema en la línea de Jeremías y del Segundo Isaías, desarrollada posteriormente por Jb 32-37. Es decir, estamos en el tiempo del tardo postexilio. Hacia esa misma época apunta la estrecha relación entre «sabiduría» y «torá» (véase Si 24; Ba 3,37-4,1). No se pueden excluir, sin embargo, los tiempos de la restauración bajo Esdras y Nehemías (ss. V-IV a.C.). En todo caso, el salmo es anterior al Sirácida y a Macabeos.

La primera impresión que tenemos es que un poema tan monumental nos ofrece un producto sapiencial. G. von Rad lo definía como «ley meditada», afín a «ley predicada». El presente poema, como los Sal 1 y 19, presenta la Ley como guía de la vida, como verdadera sabiduría, como luz para afrontar las opciones fundamentales de la vida. Sin embargo, esta primera impresión ha de ser matizada, porque en el salmo caben las formas imperativas y optativas, así como la exposición de la ansiedad y la espera confiada en la liberación, que es algo propio de la súplica. El salmo despliega un amplio abanico de géneros. Lo diré con palabras de Alonso: «El resultado literario tiene algo de ristra, y para llenar sus proporciones el autor está dispuesto a meter cualquier cosa que se relacione con el tema: la ley. Por eso el salmo empieza con bienaventuranza o macarismo, tiene mucha reflexión mezclada con petición, exhorta, propone un programa, alaba y da gracias. Inútil buscar en este producto un género riguroso y coherente. Porque aquí manda el alfabeto, con su apetito voraz de ocho palabras que empiecen con la misma letra y produzcan una sentencia significativa» (Alonso-Carniti, II, 1445).

El dato estructural fundamental es la secuencia alfabética. Cada letra da hospedaje a ocho versos, que podemos denominar estrofas. Ordinariamente en cada estrofa, no en todas, se acumulan los ocho sinónimos de la ley, de cuya traducción al castellano ya he hablado. Es inútil, por ello, esforzarse por buscar una estructura del conjunto e incluso de cada una de las estrofas. En mi comentario seguiré letra tras letra, estrofa tras estrofa, hasta culminar el trayecto de las veintidós letras.

II. Comentario

Alef.

[1] Dichosos los que caminan rectamente,
los que proceden en la ley de Yahvé.
[2] Dichosos los que guardan sus preceptos,
los que lo buscan de todo corazón;
[3] los que, sin cometer iniquidad,
andan por sus caminos.
[4] Tú promulgaste tus ordenanzas,
para que sean guardadas cabalmente.
[5] ¡Ojalá mis caminos estén firmes
para poder guardar tus preceptos!
[6] No me veré entonces defraudado
al mirar todos tus mandamientos.
[7] Te daré gracias con toda sinceridad
cuando aprenda tus justas normas.
[8] Quiero observar tus preceptos,
no me abandones del todo*.

V. 8 La locución adverbial «del todo» puede ocultar dos epítetos divinos: «Grande e Inmortal»: «¡No me abandones, oh Dios grande e inmortal».

Esta primera estrofa es programática. Ya el primer verso anticipa lo que va a ser la tónica del salmo: la dicha por el gran don de la palabra de Dios y la adhesión filial a ella. El símbolo del camino retornará a lo largo del salmo; también volverá insistentemente el verbo «observar» (hasta veintiuna veces); otro tanto sucede con el verbo «buscar); el sustantivo «corazón/mente», quince veces más; el verbo «aprender», en otros dos lugares (vv. 71 y 73).

La dicha proclamada, que acaso proceda del repertorio del templo como saludo de acogida dirigido a los peregrinos, está indisolublemente vinculada a la ley (voluntad) de Dios. «Yahvé se complace en quien sigue el camino perfecto» (Pr 11,20) y éste encuentra su gozo en ser un fiel de «conducta intachable»; o dicho con la imagen del camino, en ir por un camino perfecto, sin desviaciones a la derecha o a la izquierda, por ser algo cerrado y completo, como geométricamente lo es el círculo. La conducta intachable com-

porta la observancia de los preceptos y, previamente, su búsqueda apasionada: de todo corazón, herencia de la escuela deuteronómica (Dt 4,24.29) y de Jeremías (24,7; 29,13; 32,41). Se trata de un proceso de interiorización de la religiosidad, hasta llegar a lo profundo del corazón, raíz de las opciones y de los proyectos. Estos creyentes, fieles a Dios y a su ley, orillan la infidelidad idolátrica (v. 3). El «tú» divino entra en el v. 4: Él ha promulgado las ordenanzas para que sean guardadas. ¡Ojalá sea así; ojalá que el proceder del salmista (y del lector) sea firme (v. 4) como el camino es perfecto (v. 1)!, desea el salmista dando un matiz parenético al poema. La consecuencia de una conducta irreprochable llega en el v. 6: el que tiene la ley de Dios ante los ojos y en los labios –convertida en alabanza (v. 7)– no incurrirá en la vergüenza del juicio reservado a los impíos. Si la ley es enseñanza de Dios, el fiel deberá aprenderla para observarla (por tercera vez el verbo «observar» en la primera estrofa). Como el aprendizaje y la observancia son difíciles, el salmista necesita la asistencia divina, como se pide en el último hemistiquio de la estrofa: «No me abandones, *Dios grande e inmortal*» (v. 8b), el vocativo en vez de la incomprensible expresión «hasta mucho» (en la traducción de la NBJ, «del todo»).

Bet.

9 ¿Cómo purificará el joven su conducta?
Observando tu palabra.
10 Te busco de todo corazón,
no me desvíes de tus mandatos.
11 En el corazón guardo tu promesa,
para no pecar contra ti.
12 ¡Bendito seas, Yahvé,
enséñame tus preceptos!
13 Con mis labios he contado
lo que dispone tu boca.
14 Me recreo cumpliendo tus dictámenes
más que en toda riqueza.
15 Tus ordenanzas quiero meditar
y fijarme en tu forma de actuar.
16 Me deleito en tus preceptos,
no olvido tu palabra.

El joven sobre el que versa la pregunta retórica (v. 9a) tiene toda la vida por delante; puede orientarla de una forma o de otra. El salmo tan sólo admite una posibilidad: si el joven quiere mantener la conciencia limpia ha de observar la palabra de Dios (v. 9b). Por ello se impone nuevamente la búsqueda apasionada no ya de los preceptos (véase v. 2b), sino de Dios: «Te busco de corazón» (v. 10a). Pero no es suficiente la búsqueda de Dios con todo el corazón para observar la palabra de Dios; es preciso que Dios mismo le asista, que no le deje caer en la tentación, que viene a ser el equivalente del v. 10b: «No me desvíes de tus mandatos». El joven se convierte en discípulo, dispuesto a aprender de Yahvé, que enseña sus preceptos (v. 12b). Éstos o la palabra divina proceden de la boca de Dios (v. 13b), se adentran en lo más profundo de la intimidad humana, en el corazón (v. 11), vienen a la boca como susurro constante, como meditación (v. 15), y son contados (narrados) por los labios (v. 13a). La palabra de Dios, su ley, vale más que cualquier riqueza (v. 14b), genera una dicha profunda (vv. 14a.16b) y limpia el sendero (v. 9a), convertido en sendero divino (v. 15b), para que el joven pueda caminar por él de una forma segura. Así sucederá si no olvida la palabra (v. 16b), si la medita insistentemente (v. 15a) y cuenta con la ayuda divina (v. 10b). Porque esta forma de comportarse es posible cuando alguien se encuentra en los inicios del camino, en los comienzos de la vida, *¡bendito seas Yahvé!* (v. 12a).

Guímel.

17 Favorece a tu siervo y viviré,
y así guardaré tu palabra.
18 Abre mis ojos y contemplaré
las maravillas de tu ley.
19 Soy un forastero en la tierra,
no me ocultes tus mandamientos.
20 Me consumo todo deseando
tus normas en todo tiempo.
21 Tú has increpado a los soberbios,
¡malditos los que se apartan de tus mandatos!
22 Aleja* de mí oprobio y menosprecio,
porque he guardado tus dictámenes.
23 Aunque los nobles deliberen contra mí,
tu siervo medita en tus preceptos.

24 Tus dictámenes hacen mis delicias,
tus preceptos* son mis consejeros.

V. 22 «aleja» versiones; «abre» hebr.; otros: «despoja» (el oprobio y el menosprecio son vestidos).

V. 24 «preceptos» griego; omitido por hebr.

Ésta es la estrofa del «siervo» (catorce veces a lo largo del salmo) y del «forastero». Sus contrarios son los «soberbios» y los «nobles». El título humilde de «siervo» sugiere la idea de súbdito de un señor: el señor de la alianza. El siervo ha sido fiel a la alianza. Se presenta ante su señor pidiendo la vida como recompensa (v. 17a). La vida es el gran don de la retribución bíblica. Incluye los aspectos de luz, de gozo, de prosperidad. La vida en comunión con Dios es una vida plena: es una vida en la que se guarda la palabra de Dios (v. 17b). El siervo quiere algo más: quiere descubrir en el microcosmos de la ley las maravillas de Dios manifestadas en el macrocosmos de la historia, las proezas realizadas en el éxodo; son las «maravillas de tu ley» (v. 18b). El «forastero» es un advenedizo, no tiene nada en la tierra; no goza plenamente ni del sabor de la mesa ni del calor de la casa (véase Sal 39,13). Está de camino hacia otra tierra y patria. A través de la palabra de Dios, de sus mandamientos (v. 19b), hallará el camino que conduce a casa. Que Dios no le oculte sus mandamientos (v. 19b), cuyo equivalente es «ocultar el rostro divino». ¡Cuán vehemente y duradero es el deseo de dar con ese camino!, tan vehemente que la vida se consume en su búsqueda (v. 20). Los soberbios son una sombra en la vida del justo y un obstáculo para que el forastero culmine su viaje hacia la tierra y la casa. Los soberbios son los grandes enemigos de Dios (Sal 19,14; 86,14; Is 13,11; Ml 3,19); ha de oponerse a ellos (v. 21). El siervo fiel a la alianza, o el forastero, no han de estar vestidos con el «oprobio y el menosprecio», vestimenta, más bien, de los se oponen a la alianza. Para los soberbios el salmista pide la amonestación (v. 21a); para sí mismo, ser despojado de una indumentaria tan ignominiosa (v. 22a). La opresión injusta, simbolizada en los príncipes, se cierne sobre el «siervo»; éste se opone con la meditación de la ley y con el gozo que encuentra en los dictámenes divinos (vv. 23-24a), que, personificados como «consejeros» (v. 24b), ocupan el puesto reservado a Dios en el Sal 16,7.

Dálet.

25 Estoy abatido en el polvo,
hazme vivir por tu palabra.
26 Te conté mi vida y me respondiste,
enséñame tus preceptos.
27 Indícame el camino hacia tus mandatos
y meditaré en todas tus maravillas.
28 Me deshago en lágrimas* por la pena,
sosténme conforme a tu palabra.
29 Aléjame del camino de la mentira
y dame la gracia de tu ley.
30 He escogido el camino de la lealtad,
me conformo* a tus disposiciones.
31 Me mantengo adherido a tus preceptos,
no me confundas, Yahvé.
32 Recorro el camino de tus mandatos,
pues tú dilatas mi corazón.

V. 28 «me deshago en lágrimas…»; otros: «mi cuerpo se encorva…».
V. 30 «me conformo a»; otros: «he elegido».

La presente estrofa nos sitúa en el «camino». Uno es el «camino de tus mandatos» (v. 27a.32a), que es un camino de «lealtad» (v. 30) y otro es el «camino de la mentira» (v. 29a). Para averiguar por dónde discurre el primer camino es necesario que Dios nos lo señalice: «Indícame el camino hacia tus mandatos» (v. 27a); el viandante podrá elegirlo (v. 30) y caminar por él (v. 32a). El segundo parece un camino patente a todos, pues no es necesario que nadie lo muestre. El que se pone en camino necesita, ante todo, ser agraciado con el don de la ley (v. 29b), un corazón ancho (v. 32b) –en consonancia con el espacioso horizonte del camino– y alentar su marcha con la meditación de las maravillas divinas (v. 27), que, como ya he dicho, son las proezas del éxodo. ¿Quién es el caminante? Un pobre oprimido, postrado a los pies del opresor; como el orante del salmo 44,26, su aliento se hunde en el polvo, su vientre está pegado al suelo. Es un ser condenado a muerte. Se pondrá en pie y en marcha, si la palabra de Dios lo devuelve a la vida (v. 25). Es un ser encorvado por la pena: «Mi cuerpo se encorva por la tristeza» (lectura alternativa a v. 28a); se parece, pues, a

una tapia abombada que amenaza ruina; para caminar es necesario que alguien repare su edificio y lo sostenga (v. 28b). Este pobre hombre ha contado a Dios sus sufrimientos («te conté mi vida» [mis andanzas o mis caminos]) –como en el v. 13 contaba o narraba lo dispuesto por la boca divina–, y Dios le ha respondido: ha sido liberado de sus caminos mortales y colocado en los caminos de Dios. Así, el que antes estaba adherido al polvo (v. 25; en la traducción, «estoy abatido en el polvo») ahora se «adhiere a los preceptos divinos» (v. 31), como el esposo se adhiere a la esposa, formando los dos un solo ser (Gn 2,24). Abandonado totalmente en los brazos de Dios, no incurrirá en la confusión eterna (v. 31). El camino elegido conduce a la vida.

He.

33 Enséñame, Yahvé, el camino de tus preceptos,
lo quiero recorrer como recompensa.
34 Dame inteligencia para guardar tu ley
y observarla de todo corazón.
35 Llévame por la senda de tus mandatos,
que en ella me siento complacido.
36 Inclina mi corazón a tus dictámenes,
y no a ganancias injustas.
37 Aparta mis ojos de la vanidad,
hazme vivir por tu palabra*.
38 Mantén a tu siervo tu promesa,
que conduce a tu temor.
39 Apártame el oprobio que me espanta,
pues son buenas tus decisiones.
40 Mira que anhelo tus ordenanzas,
hazme vivir por tu justicia.

V. 37 «por tu palabra» mss, Targum; «en tus caminos» TM: «reanímame en tu camino».

Lo peculiar de la quinta estrofa es la serie de siete peticiones formuladas por el orante. Dios es el sujeto de las acciones. Es maestro que enseña, dador de la inteligencia, guía que conduce, artífice del camino, etc. No es el hombre el que «‘inclina la mente/corazón’, sino Dios quien se la inclina; no comprende él [el hombre], Dios le hace comprender. Su observancia es efecto de la acción divina en él» (Alon-

so-Carniti, II, 1452). Si Dios no revela (enseña) el camino de los preceptos, el hombre no puede descubrirlo. Una vez que éste conoce el camino, se declara dispuesto a recorrerlo, y en ello encontrará su recompensa (v. 33; o lo recorrerá hasta el final, o siempre, paso a paso). La adhesión total («de todo corazón») y gozosa a Dios depende de que Dios conceda inteligencia al orante (v. 34) y lo guíe a lo largo del camino (v. 35). La inteligencia recibida propicia poner en práctica el ideal del bien, tal como ha sido entendido. Una vida orientada hacia Dios exige hacer el bien y evitar el mal. El corazón puede doblegarse ante el ídolo de las riquezas, que Dios rectifique esta mala inclinación y dirija el corazón humano hacia los dictámenes divinos (v. 36). La vista puede ser fascinada por la «vanidad», que en el leguaje bíblico es el ídolo (Sal 24,4; 101,3), generador de muerte, no de vida; que el Dios vivo evite esa mirada destructora e infunda nueva vida al orante para que pueda proseguir el verdadero camino (v. 37). Los posibles pecados cometidos por el corazón o por la vista no han de ser óbice para que Dios mantenga su promesa, como se le suplica en la sexta petición; de la fidelidad divina a su promesa depende el temor de Dios (v. 38), es decir, la adhesión a la trascendencia suprema de Yahvé. Como en el v. 22, el orante implora en la súplica séptima que Dios le despoje del oprobio, para poder deleitarse en la bondad, belleza o fascinación de la palabra divina: «pues son buenas tus decisiones» (v. 39). El verso final de la estrofa vuelve a pedir vida (como el v. 37). Todo el ser del salmista tiende anhelantemente hacia las ordenanzas de Dios (v. 40).

Vau.

41 ¡Llegue a mí tu amor, Yahvé,
tu salvación, conforme a tu promesa!
42 Y daré respuesta al que me insulta,
porque confío en tu palabra.
43 No apartes de mi boca la palabra veraz*,
pues tengo esperanza en tus mandamientos.
44 Observaré sin descanso tu ley,
para siempre jamás.
45 Y andaré por camino anchuroso,
pues voy buscando tus ordenanzas.
46 De tus dictámenes hablaré ante los reyes,
y no tendré que avergonzarme.

[47] Me deleitaré en tus mandatos,
que amo muchísimo.
[48] Tiendo mis manos hacia ti*,
medito en todos tus preceptos.

V. 43 El hebr. añade «mucho», que debe ser trasladado al v. 47; ver griego y sir.; otros: «oh [Dios], grande e inmortal».

V. 48 «hacia ti»; hebr. «hacia tus amados mandatos», acaso repetición del v. 47b.

Aunque esta estrofa parece que resalta el protagonismo del hombre, al menos formulando propósitos, en realidad está encabezada por el amor y la salvación divina, de acuerdo con la promesa de Dios (v. 41). Con esta riqueza en su haber, vinculada a la alianza, el orante cerrará la boca de los malvados (v. 42). Será una respuesta auténtica basada en la confianza, se traduzca como oración causal o sea la confianza el contenido de la respuesta: «Y daré respuesta al que me insulta, / porque confío en tu palabra» o «al que me insulta le responderé / que he esperado en tu palabra». La respuesta es, además, una palabra convincente por ser veraz, a la medida de la esperanza puesta en los mandamientos. Las cualidades de la palabra, o de la respuesta, son más divinas que humanas; son un don concedido por el «Dios grande e inmortal», como probablemente es invocado en el v. 43b: «No apartes de mi boca la palabra veraz, Dios grande e inmortal, porque confío en tu palabra». La estrofa pasa insensiblemente de la actuación de Dios en el salmista a la adhesión amorosa y total a la ley. El salmista formula sus propósitos. Ante todo, la observancia incansable de la ley a lo largo del tiempo y hasta el confín con la eternidad: durante todo el tiempo (v. 44: «para siempre jamás»). Después, abarca todo el espacio: la ley no es una prisión que sofoca, sino un espacio abierto que oxigena el espíritu; es un camino anchuroso como los espacios de los nómadas (v. 45). De ahí que la ley o los mandatos no generan tristeza ni congoja, sino deleite y un amor superlativo (v. 47). Con una palabra auténtica y veraz cierra la boca de los insultadores. Con la palabra entusiasmada, alentada por el deleite y el amor, se enfrentará incluso a los poderosos, como hacían los profetas antiguos, sin quedar avergonzado (v. 46). Los poderes hostiles de este mundo serán frenados por el poder de la «Torá». Finaliza la estrofa con un gesto oracional: el orante levanta sus manos hacia Dios personificado en los mandamientos: «Tiendo mis manos hacia

ti, / medito en todos tus preceptos» (v. 48). Las manos elevadas acogen las órdenes divinas, para que sean operantes en la vida.

Zain.

49 Recuerda la palabra dada a tu siervo,
de la que has hecho mi esperanza.
50 Éste es mi consuelo en mi miseria:
que me da vida tu promesa.
51 Los soberbios me insultan hasta el colmo*,
pero yo no me aparto de tu ley.
52 Me acuerdo de tus normas de antaño,
¡oh Yahvé!, y me consuelo.
53 Me arrebata el furor por los malvados,
que abandonan tu ley.
54 Tus preceptos son cantares para mí
en mi mansión de forastero.
55 Por la noche me acuerdo de tu nombre,
Yahvé, quiero guardar* tu ley.
56 Ésta es mi tarea:
guardar tus ordenanzas.

V. 51 «hasta el colmo»; en hebr. repetición del título divino «oh [Dios] grande e inmortal».

V. 55 «quiero guardar», o bien, como frase hecha: «por la noche… en las vigilas de tu ley».

El recuerdo se remonta al pasado. El presente es apremiante. Los proyectos diseñan el futuro. Todo el arco temporal está presente en la séptima estrofa. El recuerdo se dice de Dios y del hombre; es teológico y antropológico. El salmista pide a Dios que recuerde la antigua palabra, la promesa dada a su siervo (v. 49); la promesa de Dios ha suscitado tanta esperanza en el pasado, que también ahora sostendrá la esperanza del orante. También el hombre recuerda, como hijo que es del pasado. Recuerda las normas de antaño (v. 52), transmitidas de padres a hijos. Recuerda también el nombre de Dios (v 53), revelado a los padres y persistente en la memoria del pueblo. El orante necesita este doble o triple recuerdo porque los tiempos actuales son dificultosos: son momentos de miseria o de aflicción (v. 50a), causada por los soberbios y malvados que, tras abandonar la ley de Dios, no cesan de in-

sultar al piadoso (vv. 51.53). Rodeado de adversarios, el piadoso es consciente de vivir en tierra extranjera, como un «forastero» (v. 54b). Reacciona de varios modos ante convecinos tan indeseables: con furor destructivo, tan abrasador como el viento del desierto procedente del sur: el siroco (v. 53: la expresión «me arrebata el furor», evoca el viento violento del desierto, véase Sal 11,6; Lm 5,10); reacciona también oponiendo a los adversarios la esperanza que dimana de la promesa (v. 49b); reacciona con el consuelo anejo a la promesa (v. 50) o inherente a las antiguas normas ahora recordadas (v. 52). Ellos, los adversarios, se han apartado de la ley divina (v. 53b); el salmista permanece fiel a ella (v. 51b), la guarda (55b), la convierte en canción para su existencia (v. 54) y, llegada la noche, no aparta su mente del nombre divino, siempre recordado (v. 55a). El inmenso quehacer del presente acaso explique que el salmista se dirija al Dios «grande e inmortal», cuando irrumpen los soberbios (v. 51, lectura alternativa a la expresión «hasta el colmo»: «Los soberbios me insultan, Dios grande e inmortal…»). Para el futuro queda la tarea de «guardar tus ordenanzas» (v. 56).

Jet.

57 Mi porción es Yahvé. He decidido
guardar tus palabras*.
58 Busco con anhelo tu favor,
tenme piedad por tu promesa.
59 He examinado mis caminos
y vuelvo mis pasos a tus dictámenes.
60 Me doy prisa, sin tardar,
en observar tus mandamientos.
61 Me envuelven las redes de los malvados,
pero yo no olvido tu ley.
62 Me levanto a medianoche a darte gracias,
por la justicia de tus normas.
63 Amigo soy de los que te temen
y observan tus ordenanzas.
64 De tu amor, Yahvé, está llena la tierra,
enséñame tus preceptos.

V. 57 «Mi porción es Yahvé. He decidido guardar tus palabras»; otros: «He decidido, Señor, que mi herencia sea guardar tus palabras».

Yahvé es el lote y la heredad de los levitas (Nm 18,20). Es un lote que el Sal 16,6 llama bello, delicioso, como es bella o deliciosa la cercanía de Yahvé, vivir en él mismo. Se establece una relación amorosa inefable entre Yahvé y el levita. La porción de nuestro salmista es la palabra de Yahvé (v. 57, las palabras, en el texto hebreo). Un amor tan profundo e íntimo aclara la búsqueda anhelante del rostro amado (v. 58: la expresión hebrea es más gráfica y atrevida: «dulcificar el rostro mediante caricias»; en el ambiente de la corte puede significar «congraciarse, buscar gracia o merced»). Porque es el rostro amado, es buscado «con todo el corazón» (según el texto hebreo) o con denuedo. El rostro buscado se inclina benévolamente hacia quien lo busca y le muestra su favor, según su promesa (v. 58). ¿Es digno de Dios el buscador del rostro divino? El salmista hace examen de conciencia y confiesa el resultado de lo que ha encontrado: sus pies han caminado por el sendero justo (v. 59), se ha apresurado para no llegar tarde a la cita (v. 60), con el recuerdo de la ley ha obviado las trampas que le habían puesto en el camino (v. 61). A lo largo del camino, en el ámbito del espacio, no se ha desviado ni a derecha ni a izquierda, sino que se ha ido derecho y presuroso al encuentro con Dios. También el transcurso del tiempo ha sido colmado con la presencia divina. Incluso cuando las tinieblas de la medianoche son intensas, la luz divina de la acción de gracias ha iluminado la noche (v. 62). Mientras caminaba hacia el encuentro con Dios, el salmista encontró enemigos que le tendieron redes (v. 61), pero también amigos con el mismo sentimiento de amor a Dios (de temor de Dios) que el salmista abriga en su interior. Se hizo amigo de ellos. En el último verso queda patente lo que ha sido el clima de la estrofa: «De tu amor, Yahvé, está llena la tierra» (v. 64; Sal 33,5). Un manto de amor cubre todo el cosmos y toda la historia. Tutelado y sereno, el salmista puede dedicarse enteramente a aprender los preceptos divinos (v. 64b).

Tet.

65 Has sido generoso con tu siervo,
¡oh Yahvé!, conforme a tu palabra.
66 Enséñame cordura y sabiduría,
pues tengo fe en tus mandamientos.
67 Antes de humillarme, me descarriaba,
pero ahora cumplo tu palabra.

68 Tú, que eres bueno y bienhechor,
enséñame tus preceptos.
69 Los soberbios me enredan con mentiras,
pero guardo tus ordenanzas de corazón.
70 Como de grasa se embota su corazón,
pero yo me deleito en tu ley.
71 Considero un bien ser humillado,
para así aprender tus preceptos.
72 Considero un bien la ley de tu boca,
más que miles de monedas de oro y de plata.

Todo es bello, todo es bueno; es necesario alabar a Dios por todo. Esta estrofa, la novena del poema, resalta el tema de la belleza o de la bondad. La raíz se repite seis veces. Los versos primero y segundo de la estrofa (vv. 65 y 66), como también el penúltimo y el último (vv. 71 y 72) comienzan en hebreo con la palabra «bien/bueno»; el v. 68 comienza con el mismo vocablo. Es bueno y gozoso que Dios mantenga su palabra: tiene un poder salvador y liberador para el hombre (v. 65). Para poder captar esa bondad y belleza, Dios ha de enseñar al hombre, dándole buen sentido para juzgar y sabiduría para captar los secretos de la historia (v. 66). Dios es bueno, incluso cuando se oculta en el silencio mientras sus hijos sufren. El sufrimiento tiene un valor pedagógico, despoja al creyente de sus errores y le orienta hacia Dios con mayor pureza, con más autenticidad; el descarriado vuelve al buen camino y cumple gozoso la palabra de Dios (v. 67). Entre los extravíos personales y las persecuciones añadidas suena, solemne y consoladora, la confesión de la bondad divina: «Tú, que eres bueno y bienhechor» (v. 68); es «el verdadero y sumo bien, el único bien», proclamaba Francisco de Asís. Amparado por el Dios bueno, el salmista hace frente a los soberbios, que convierten su palabra en flecha venenosa. Esas flechas no alcanzarán al orante, totalmente dedicado a la palabra divina (v. 69: «Guardo tus ordenanzas de corazón»). El corazón de los malvados es impermeable a la palabra de Dios, tienen un corazón embotado por la grasa (v. 70; Sal 17,10; 36,9; 73,7). Desde esta perspectiva la escala de valores es la siguiente: la ley o la riqueza (v. 72). La idolatría económica se opone a la libertad del amor.

Yod.

73 Tus manos me han hecho y me han formado,
instrúyeme para aprender tus mandamientos.
74 Los que te temen me miran alegres,
porque sé esperar en tu palabra.
75 Sé, Yahvé, que son justas tus decisiones,
que tú me humillas con lealtad.
76 Que tu amor sea mi consuelo,
según prometiste a tu siervo.
77 Que me alcance tu ternura y viviré,
porque tu ley es mi delicia.
78 Queden confundidos los soberbios que me calumnian,
pero yo medito en tus ordenanzas.
79 Vuélvanse hacia mí los que te temen,
los que conocen tus dictámenes.
80 Sea mi corazón firme en tus preceptos,
para que no quede avergonzado.

Esta estrofa, como la anterior, comienza con una confesión; en este caso en el Dios creador. La creación no es una abstracción, sino un acto artesanal y cariñoso. Las manos de Dios nos han hecho, no sólo la palabra, según Génesis. De sus manos procede nuestra consistencia. Alguna huella de su amor habrá dejado en nosotros. Nuestra hechura divina, con su apertura a la palabra de Dios, nos capacita para comunicarnos con Dios. Por eso, Dios nos instruye y nosotros podemos aprender (v. 73). Esta obra de Dios es un reclamo para los que temen a Dios, para los que saben unir temor con amor: un amor reverencial. Los que temen los dictámenes de Dios, los temerosos de Dios, se alegran al ver al hombre creado por las manos divinas y discípulo de Dios (v. 73) y se vuelven hacia él (v. 79). Están unidos por el mismo amor a la palabra de Dios. En el lugar opuesto están, una vez más, los «soberbios que me calumnian»: quedarán confundidos por no meditar las ordenanzas divinas (v. 78). La confusión y la vergüenza no recaerá sobre aquel que ha sido creado por el Señor y se ha mantenido fiel a la palabra de Dios, porque su corazón está centrado y afincado en los preceptos divinos (v. 80). Sí que ha de pasar necesariamente por el castigo corrector, consciente de que es justo

ese castigo y de que, aun en medio de la humillación, no le ha abandonado la lealtad divina (v. 75). Si el orante sufre el acoso de los soberbios, el amor fiel de Dios es el consuelo del justo (v. 76). En todo caso la ternura divina (su amor visceral y maternal) es fuente de vida, como las manos creadoras de Dios (v. 77a). Envuelto en la ternura de Dios, la palabra procedente de la boca divina es gozo, deleite y alegría. Dominada esta estrofa por el amor divino, termina con una gran serenidad.

Kaf.

81 Se consume mi ser en pos de tu salvación,
espero en tu palabra.
82 Se consumen mis ojos en pos de tu promesa:
¿cuándo me consolarás?
83 Aunque quede como un odre ahumado,
no me olvido de tus preceptos.
84 ¿Cuántos años vivirá aún tu siervo?,
¿cuándo juzgarás a mis perseguidores?
85 Los soberbios me han cavado fosas,
los que van en contra de tu ley.
86 Todos tus mandatos son verdad,
me persiguen con mentira, ¡ayúdame!
87 Poco falta porque me borren de la tierra,
pero yo tus ordenanzas no abandono.
88 Hazme vivir en nombre de tu amor,
y guardaré el dictamen de tu boca.

Acaso sea ésta la estrofa más tenebrosa y dramática del salmo. El poeta emplea el verbo «consumir» con una doble acepción. El orante «se consume» de deseos –en pos de la salvación (v. 81), en pos de la promesa (v. 82)–, mientras espera la llegada de la salvación o el momento del consuelo. Los enemigos pretenden «consumir» al orante, es decir, acabar con él borrándole de la tierra de los vivos (v. 87a). La presencia y acción de los enemigos se adensan en esta estrofa: son perseguidores (v. 84); son, una vez más, soberbios y apóstatas de la ley (v. 85), convertidos en cazadores furtivos o en sepultureros presurosos: las fosas que abren son trampas tendidas al

justo o sepulcros para enterrarlo (v. 85a); son perseguidores que usan la mentira como flecha; son, en definitiva, homicidas. Una presencia tan activa de los enemigos desplaza la estrofa hacia la súplica, con sus peticiones (imperativos) e interrogantes. El poeta se consume de deseos y a causa de la persecución se autodefine «como un odre ahumado» (v. 83). La imagen resulta enigmática. Acaso pueda esclarecerse con este texto de Job: «Tengo la piel ennegrecida, / los huesos consumidos por la fiebre» (30,30). El dolor ha causado estragos en el orante; lo ha convertido en un cadáver ambulante. ¿Vivirá aún muchos años? (v. 84a). Sean muchos o pocos, él no quisiera morir sin que Dios haya juzgado a sus perseguidores (v. 84b), haya ayudado a su fiel (v. 86b) e incluso le haga vivir tal como pide el amor leal de Dios (v. 88a). No es posible que el orante haya esperado en vano permaneciendo fiel a la ley. Se han enfrentado el amor y el odio. Es preciso que triunfe el amor.

Lámed.

89 Tu palabra, Yahvé, para siempre,
firme está en los cielos.
90 Tu verdad dura por todas las edades,
tú asentaste la tierra, que persiste.
91 Tu disposición conserva todo hasta hoy,
pues todas las cosas están a tu servicio.
92 De no haberme deleitado en tu ley,
ya habría perecido en mi aflicción.
93 Jamás olvidaré tus ordenanzas,
con ellas me mantienes en vida.
94 Tuyo soy, sálvame,
pues busco tus ordenanzas.
95 Los malvados me acechan para perderme,
pero estoy atento a tus dictámenes.
96 En todo lo perfecto he visto límites:
¡pero qué inmenso tu mandamiento!

En el centro del salmo y del alfabeto nos adentramos en el corazón del poema: la palabra creadora y salvadora de Dios. El universo y la historia están regidos por la ley de la alianza, por la palabra de

Dios, como sucede en el Sal 19. La palabra de Dios tiene la prerrogativa de ser eterna. ¿Cómo debemos entender esa eternidad? Depende de la traducción del v. 89b: «*en* los cielos», «*como* los cielos» o «*más que* el cielo». Según la primera traducción, la palabra es hipostasiada y reside en el ámbito celeste. Conforme a la segunda, la estabilidad de la palabra es comparable a la del cielo. De acuerdo con la tercera, es mucho más estable que el cielo. La segunda y tercera traducción acaso estén más en consonancia con el contexto de la estrofa. El cielo y la tierra gozan de estabilidad: las generaciones históricas se suceden; la tierra está firme (v. 90) y el cielo permanece. Mucho más estable aún es la palabra de Dios (v. 89). La palabra de Dios adquiere una dimensión histórica: es la fidelidad del Dios de la alianza. Han llegado hasta nosotros la palabra y la fidelidad divinas por disposición divina (v. 91), o el cielo y la tierra permanecen porque ésa es la disposición divina (el verbo en plural del v. 91a exige un sujeto en plural). Todo es sostenido por Dios y todo está a su servicio, en un culto gozoso. El Dios de esta estrofa es «incomparable, eterno, creador universal, salvador, justo y amante de todo lo que existe» (Ravasi, III, 480). Si el salmista no hubiera encontrado su delicia en la ley (v. 92), si hubiera olvidado las ordenanzas divinas (v. 93), se habría hundido en la oscuridad de la nada. Ante este peligro insidioso surge un grito que es una auténtica confesión: «Tuyo soy» (v. 94). San Agustín comenta: «Soy tuyo porque no busqué mis quereres, con los que fui mío, sino tus justificaciones, para que en adelante sea tuyo» (*Enarraciones*, IV,132). Sostenido por la relación íntima con Dios, se atreve a pedir la salvación (v. 94b) y a hacer frente a los enemigos (v. 95). Observado todo lo creado, puede encontrarse algo perfecto: será perfecto desde dentro y limitado por fuera, con límite y con frontera (v. 96a), Dios es insondable e inconmensurable (v. 96b). Más estable que el cielo; más firme que la tierra.

Mem.

97 ¡Oh, cuánto amo tu ley!
Todo el día la medito.
98 Tu mandato me hace más sabio que mis enemigos,
porque es mío para siempre.
99 Gano en sagacidad a mis maestros,
porque medito tus dictámenes.

100 Gano en cordura a los ancianos,
porque guardo tus ordenanzas.
101 Aparto mis pasos del mal camino,
para guardar así tu palabra.
102 Nunca me aparto de tus normas,
porque así me instruyes tú.
103 ¡Qué dulce me sabe tu promesa,
más que la miel a mi boca!
104 Con tus ordenanzas cobro inteligencia,
por eso odio la senda del engaño.

La palabra de Dios excede cualquier dimensión, sobrepasa todo límite: «¡Qué inmenso es tu mandamiento!», leíamos en el v. 96b. A esta magnitud inimaginable corresponde el máximo amor posible: «¡Oh, cuánto amo tu ley!», son las primeras palabras de la presente estrofa (v. 97s). La ley amada, como la persona amada, no se aparta de la mente y de los labios a lo largo del día; se torna meditación susurrante: «Todo el día la medito» (v. 97b), y ni aun así se agotará la excelencia de la ley, ni se apreciará toda su belleza. La ley excede a la eminencia de las clases sociales más encumbradas. El que ama y medita la ley es más sabio que sus enemigos (v. 98a), más sagaz que sus maestros (v. 99a), más cuerdo que los ancianos (v. 100a). La palabra de Dios desborda y transforma al hombre, haciéndole partícipe de la sabiduría divina. Los pasos del enamorado de la ley no pueden desviarse del camino trazado por Dios: se apartará del mal camino (v. 101a) –que es una senda de engaño (v. 104b)– y no se desviará del itinerario mostrado por Dios (v. 102). Mientras esté en marcha, el amante de la ley se nutrirá con un alimento excelente: con la ley, más dulce y suave que miel en la boca (v. 103). Es el manjar gustado por Jeremías (15,16) y proporcionado por la mujer del Cantar (4,11). La ley es sabiduría que se adquiere y deleite que se gusta. Teoría y praxis caminan juntas.

Nun.

105 Tu palabra es antorcha para mis pasos,
luz para mi sendero.
106 Lo he jurado y he de cumplirlo:
guardar tus justas disposiciones.

107 Estoy sobremanera humillado, Yahvé;
dame la vida conforme a tu palabra.
108 Acepta, Yahvé, los votos de mi boca*,
y hazme ver tu voluntad.
109 Mi vida está en mis manos sin cesar,
pero no olvido tu ley.
110 Me tienden lazos los malvados,
pero no me desvío de tus ordenanzas.
111 Tus dictámenes son mi herencia perpetua,
ellos son la alegría de mi corazón.
112 Inclino mi corazón a cumplir tus preceptos,
que son recompensa para siempre.

V. 108 «los votos de mi boca»; otros: «las ofrendas de mi boca».

«El consejo es lámpara, la instrucción es luz», leemos en Proverbios (6,23). Si esta afirmación es aplicable al consejo y a la instrucción humanas, cuánto más luminosa es la palabra de Dios (v. 105). El Sal 19 compara la Ley de Yahvé con la luz solar. La palabra de Dios es «como una lámpara que brilla en un lugar oscuro» (2 P 1,19). El salmista afirma, incluso con juramento, que se ha dedicado enteramente a guardar las justas disposiciones divinas (v. 106). Aun humillado (v. 107) y debiendo pasar por múltiples asechanzas (v. 110), el orante no se ha retractado: cumplirá los mandamientos, tal como lo ha jurado (vv. 106.110). Con este firme propósito y rodeado de peligros, se presenta ante Dios con una súplica/ofrenda en la boca (v. 108a; la NBJ traduce, «los votos de mi boca») y con la vida en las manos (v.109a). La vida que los enemigos querían arrebatarle la presenta ante Dios, para que la tutele y la ponga a salvo (véase Jc 6,13; 12,3; Jr 12,7). El salmista tiene un bien mucho más precioso que la vida: los dictámenes de Dios como herencia perpetua (v. 111), comparables a la herencia de la tierra; como ésta es la tierra de la paz y de la comunión con Dios, también la palabra de Dios es el lugar del encuentro con Dios. Es la palabra divina una heredad gozosa, el encanto del salmista y la alegría de su corazón (véase Sal 16). Hacia la palabra tiende el corazón, porque en ella hallará la recompensa eterna (v. 112). Guardar la palabra de Dios «trae gran ganancia» (Sal 19,12). Los dos últimos versos de esta estrofa, como puede observarse, están llenos de esperanza.

Sámek.

113 Aborrezco la doblez
y amo en cambio tu ley.
114 Tú eres mi escudo y mi refugio;
yo espero en tu palabra.
115 ¡Apartaos de mí, malvados,
quiero guardar los mandamientos de mi Dios!
116 Sosténme con tu promesa y viviré,
no defraudes mi esperanza.
117 Sé tú mi apoyo y estaré a salvo,
y sin cesar me fijaré en tus preceptos.
118 Rechazas a los que se apartan de tu voluntad,
que utilizan la mentira en sus cálculos*.
119 Consideras* escoria a los malvados de la tierra,
por eso amo tus dictámenes.
120 Tu terror me hace temblar,
tengo miedo de tus juicios.

V. 118 «que utilizan la mentira en sus cálculos»; otros: «porque falaz es su astucia».
V. 119 «consideras» 3 mss, Vulg., Aq. y Sim.; «hacer cesar» TM; otros: «rechazas».

Odio y amor conviven en el mismo verso (v. 113): odio hacia los que tienen un corazón dividido y son la personificación del mal –tal vez sean ramas desgajadas del tronco comunitario: apóstatas–; amor hacia la ley, como en el v. 97. ¿Podrá hacer algo el poder del enemigo cuando Dios se constituye en escudo y refugio del orante? (v. 114). Desde la seguridad del refugio, el orante desafía a sus oponentes: si ellos no quieren guardar los mandamientos divinos, yo sí (v. 115b); ellos son una tentación para el orante; hacia ellos se dirige con autoridad: «¡Apartaos de mí!» (v. 115a). Desde ese mismo refugio el orante también se dirige a Dios suplicándole de forma positiva que le sostenga –sólo así vivirá– y de forma negativa que no defraude su esperanza (v. 116). Respaldado por Dios, es posible caminar, fija la mirada en la estrella polar que son los preceptos divinos (v. 117). Los malvados no han consentido que les orientase esa luz, sino la falsedad y el engaño, uno de los nombres de la idolatría (v. 118; Sal 5,7). A primera vista puede parecer una elección inteligente; en realidad es una locura y un engaño. El fuego divino caerá sobre estos apóstatas e idó-

latras y quedarán reducidos a escoria desechable (v. 119a). El que ha permanecido fiel a Dios no teme la destrucción: ama la ley (v. 113b) y ama los dictámenes divinos (v. 119b); no por eso está exento del temor al juez divino. Todo el ser del orante experimenta un escalofrío ante el Juez (v. 120). Si esta cercanía del Juez infunde temor en el que ha intentado ser fiel, cuánto más en los que han apostatado de la fe.

Ain.

121 Practico derecho y justicia,
no me entregues a mis opresores.
122 Sal fiador en favor de tu siervo,
que no me opriman los soberbios.
123 Mis ojos languidecen por tu salvación,
por tu promesa de justicia.
124 Trata a tu siervo según tu amor,
enséñame tus preceptos.
125 Soy tu siervo, hazme entender
y aprenderé tus dictámenes.
126 Ya es hora de actuar, Yahvé*,
se ha violado tu ley.
127 También* yo amo tus mandamientos,
más que el oro, que el oro fino.
128 También yo me guío* por tus preceptos
y aborrezco el camino de la mentira.

V. 126 «Yahvé» un ms y Jerónimo; «para Yahvé» TM.

V. 127 «También»; otros, en vez de adverbio, traducen por dos epítetos divinos: «oh [Dios] altísimo y fiel». Lo mismo al comenzar el v. 128.

V. 128 Con griego y Jerónimo; hebr. corrompido, lit.: «declaro rectos todos tus preceptos de todo»; otros: «considero rectas todas tus normas».

Si estamos atentos al vocabulario, esta estrofa está dedicada a la acción: el hombre hace (v. 121) y Dios también actúa graciosa y judicialmente (vv. 124.126): hace merced a su «siervo», palabra que se repite tres veces (vv. 122.124) y juzga a los soberbios (v. 125). El siervo se ha comportado conforme al derecho y a la justicia, y espera que Dios lo tenga en cuenta para no entregarlo a los opresores (v. 121). Se entrelazan la acción liberadora de Dios y el comportamiento justo del

siervo. Gente sin escrúpulo ha querido aprovecharse del siervo; éste espera que alguien pague la fianza y lo libre (v. 122). No hay que pedir a Dios que sea cauto a la hora de dar una fianza (Pr 6,1-5), puesto que puede hacerlo sin peligro. Mientras llega la hora de la liberación, el fiel se constituye en vigía, cuyos ojos están pendientes de la salvación y de la promesa divina (v. 123); los ojos del siervo otean y vigilan. Está convencido de que Dios actuará, según su amor leal (v. 124), interna y externamente. Internamente hace «entender» y «aprender» la palabra divina (v. 125). El conocimiento bíblico, como bien sabemos, es comunión plena, en este caso del hombre con Dios, del oyente de la palabra con Dios que la pronuncia. Dios también actuará externamente, porque «ya es hora de actuar» (v. 126a): la maldad ha rebasado toda medida –«se ha violado tu ley», v. 126b–; Dios ha de levantarse para juzgar a los malvados. A esta doble acción divina corresponde una doble actitud del siervo: ama los mandamientos (v. 127) y aborrece «el camino de la mentira» (128). Los primeros son más valiosos que el oro purísimo (v. 127b; véase v. 72); en vez del camino de la mentira, que desemboca en la muerte (Pr 16,25), el siervo de Dios se orientará por los preceptos divinos (v. 128a). «Amando los mandamientos de Dios odiará el camino de la iniquidad» (*Enarraciones*, IV, 170).

Pe.

129 Tus dictámenes son maravillas,
por eso los guarda mi alma.
130 Al manifestarse, tus palabras iluminan,
dando inteligencia a los sencillos.
131 Abro bien mi boca y hondo aspiro,
que estoy ansioso de tus mandatos.
132 Vuélvete a mí y tenme piedad,
como es justo con los que aman tu nombre.
133 Afirma mis pasos en tu promesa,
que no me domine ningún mal.
134 Rescátame de la opresión humana,
y yo tus ordenanzas guardaré.
135 Haz brillar tu rostro sobre tu siervo,
y enséñame tus preceptos.
136 Ríos de lágrimas vierten mis ojos,
porque no se guarda tu ley.

En la décimo séptima estrofa del salmo abunda la simbología somática. El orante experimenta en su ser, incluida su corporeidad, el amor y el dolor por la ley. Con toda su alma, que es respiro y vida (garganta y respiración), guarda los dictámenes divinos, tan maravillosos como las proezas del éxodo (v. 129). La revelación viene a ser una apertura, un canal de luz que sólo pueden ver los ojos puros de los sencillos (v. 130). ¡Qué vehemente es el deseo de ver esa luz, de recibir la palabra divina! La boca abierta y jadeante, deseosa de atrapar el aire, plasma muy bien la intensidad del anhelo (v. 131). De un deseo tan intenso surge la súplica: «Vuélvete a mí y tenme piedad» (v. 132); se le pide a Dios que muestre su rostro y se incline hacia el suplicante, mostrándole benevolencia. El v. 135 une el rostro con la luz, conforme a la bendición sacerdotal de Números (6,24-25). Esta bendición estaba prevista para los que invocaran el nombre de Yahvé (Nm 6,27), que es el nombre amado por el suplicante. La luminosidad de la revelación y la bendición divina afianzarán los pasos del orante en la promesa de Dios e impedirán que incurra en mal alguno (v. 133); cuando digo mal, entiéndase «vanidad, iniquidad, perversión», que es la idolatría (véase vv. 51.69.104.128; Sal 19,14). El rechazo del mal, de la idolatría, le acarreará la opresión de los malvados; pero el que redimió a Israel de la esclavitud egipcia redimirá también a su siervo (v. 134). Por amor a la ley, el orante ha sufrido la opresión humana; una vez liberado lleva consigo el dolor, porque «no se guarda tu ley», y sus ojos, como los de Jeremías, no cesan de llorar –se han convertido en «ríos de lágrimas»– por el dolor de su pueblo (véase Jr 8,23; 9,17; 13,17; 14,17; Lm 1,16; 3,48). Nuestro salmista llora copiosamente porque ya no se guarda la ley de Dios. El amor a la ley, y también el dolor por ella, es carne de la carne del orante.

Sade.

137 ¡Justo eres, Yahvé,
y rectos tus juicios!
138 Con justicia impones tus dictámenes,
con colmada fidelidad.
139 Mi celo* me consume,
pues mis adversarios olvidan tus palabras.
140 Tu promesa es pura en extremo,
y tu siervo la ama.

[141] **Pequeño soy y despreciado,**
mas no olvido tus ordenanzas.
[142] **Justicia eterna es tu justicia,**
verdad es tu ley.
[143] **Aunque me alcancen angustia y opresión,**
tus mandamientos hacen mis delicias.
[144] **Justicia eterna son tus dictámenes,**
dame entendimiento y viviré.

V. 139 El griego lee «tu celo» o «el celo de tu casa», ver Sal 69,10; otros: «mis antagonistas pretenden aniquilarme».

Estamos en la estrofa de la justicia, repetida cinco veces (vv. 137. 138.142 [dos veces]. 144), cortejada por otros sinónimos: rectitud (v. 137), fidelidad (v. 138), verdad (v. 142), eternidad (vv. 142.144). La justicia puede ser explicada desde la perspectiva teológica y antropológica. Comienza la estrofa con una confesión: Yahvé es justo y rectos sus juicios (v. 137). El verso siguiente desarrolla la confesión anterior: por fidelidad a sí mismo Dios continúa instruyéndonos con su palabra. La justicia y la fidelidad son virtudes típicas de la alianza, cuya expresión es la ley (vv. 75.86.89.90.151). La palabra de Dios es pura como el oro refinado (v. 140; véase v. 127; Sal 18,31). Excluye, por tanto, toda imperfección, toda limitación, todo orgullo. Además de tener la pureza divina, es eterna como Dios mismo es eterno (vv. 142.144). Desde la perspectiva antropológica, el ser humano puede acoger o desechar la palabra de Dios; así lo repite de distintos modos la estrofa: «Mis adversarios olvidan tus palabras» (v. 139b) / «Tu siervo ama tu promesa» (v. 140) / «No olvido tus ordenanzas» (v. 141b) / «Tus mandamientos hacen mis delicias» (v. 143b) / «Dame entendimiento y viviré» (v. 144b). El orante se presenta consumido por el celo (v. 139a). Es el mismo tema del v. 136: un fuego interior devora al orante, porque la palabra de Dios ha sido olvidada (v. 139b), los malvados han rechazado la salvación. También dice de sí mismo que es «pequeño y despreciado» (v. 141a), pero en contraste con los malvados no ha olvidado las ordenanzas divinas (v. 141b). Este ser pequeño e insignificante tiene la grandeza de llevar consigo la palabra de Dios. La justicia de Dios le ha convertido en justo.

Qof.

145 Invoco de corazón; respóndeme, Yahvé,
y guardaré tus preceptos.
146 Yo te invoco, sálvame,
y guardaré tus dictámenes.
147 Me adelanto a la aurora y pido auxilio,
espero en tu palabra.
148 Mis ojos se adelantan a las vigilias nocturnas,
a fin de meditar en tu promesa.
149 Por tu amor, Yahvé, escucha mi voz,
dame vida conforme a tus juicios.
150 Se acercan a la infamia mis perseguidores*,
se alejan de tu ley.
151 Tú estás cerca, Yahvé,
tus mandamientos son verdad.
152 Hace tiempo que sé de tus dictámenes,
que tú estableciste para siempre.

V. 150 Lit. «los que me persiguen», 12 mss y versiones; «los que persiguen (la infamia)» TM; otros: «se acercan los seguidores de los ídolos».

Una vez más el poeta repite e insiste, sin aprovechar las posibilidades lingüísticas que le brindaba esta letra –y las otras letras del alfabeto hebreo–. El autor duplica la «invocación» con la correspondiente respuesta o salvación (vv. 145.146), y el grito es escuchado (v. 149). La consecuencia de la reacción divina es la observancia de los preceptos (v. 145) o de los dictámenes (v. 146), o bien ser vivificado por el amor fiel invocado (v. 149). Son motivos que ya nos resultan conocidos. Merece particular atención en esta estrofa la escena nocturna (vv. 147-148) y la intimidad-hostilidad de los vv. 150-151. El orante mira hacia el oriente, por donde despunta el alba (v. 152: la expresión «hace tiempo» traduce un término hebreo que significa el tiempo pasado, la antigüedad y también el este, oriente, levante). El salmista ha elevado su clamor oracional a lo largo de la noche, mientras ha esperado, como el centinela, la llegada de las primeras luces del día, como tiempo propicio para ser escuchado. Mientras los labios del orante murmuran, meditan, la «Torá», su corazón vibra de esperanza (vv. 147-148). La tensión entre espera y esperanza, entre espera y pesadilla, se formula también con categorías espaciales: cerca-lejos. Los seguidores de los

ídolos (véase Os 8,3; 12,2; Sal 26,10) se alejan de la ley y se acercan amenazantes al orante (v. 150). Contra ellos se yergue Dios como el «Emmanuel» (Is 7,14; 8,8; Jr 23,25), el Dios más cercano (Dt 4,7). «Acércate a mí, rescátame», ora el poeta del Sal 69,19, y el Sal 34,19 responde: «Yahvé está cerca de los desanimados, / él salva a los espíritus hundidos». Temor y esperanza embargan el espíritu del orante. Vencerá la esperanza, porque «Tú estás cerca, Yahvé» (v. 150).

Res.

153 Mira mi aflicción y líbrame,
que yo no olvido tu ley.
154 Defiende mi causa, rescátame,
dame vida conforme a tu promesa.
155 Lejos de los malvados tu salvación,
pues no buscan tus preceptos.
156 Grande es tu ternura, Yahvé;
dame vida conforme a tus juicios.
157 Muchos son mis enemigos y adversarios,
pero yo no me aparto de tus dictámenes.
158 Veo a los traidores y me disgusta
que no guarden tu promesa.
159 Pero yo amo tus ordenanzas, Yahvé,
dame la vida por tu amor.
160 El conjunto de tu palabra es la verdad,
tus rectos juicios duran por siempre.

El orante tiene un acuciante deseo de vivir, como por tres veces suplica en esta estrofa, alegando como motivo la promesa divina (v. 154b), los juicios de Dios (v. 156b) y el amor de Dios (v. 159b). Comenta san Jerónimo: «Ha amado tu palabra, no por temor, sino por afecto de la voluntad. Por eso pide ser vivificado a través de la palabra» (PL 26, 1203). Dios ve la aflicción y el amor del orante (vv. 153a.159a); también el orante ve «a los traidores que no guardan tu promesa» (v. 158). El orante se caracteriza por no haber olvidado la ley (v. 153b), por no apartarse de los dictámenes divinos (v. 157b), por disgustarse con los traidores (v. 158a), por amar las ordenanzas de Yahvé (v. 159a). La aflicción en la que vive (v. 153a) procede de los malvados, llamados con este nombre genérico en el v. 155, que tam-

bién son adversarios o perseguidores (v. 157) y traidores que han renegado de la promesa (v. 158). El rostro divino está delineado con más nitidez: ve la aflicción del justo y lo libra (v. 153), lo rescata (v. 154), como hizo en otros tiempos con el pueblo cautivo en Egipto; la faz de Dios es fuente de vida (vv. 154.156.159). Actúa así porque es un Dios de ternura visceral, maternal (v. 156), porque es leal al amor de la alianza (v. 159b). El compendio del que procede cuanto dice esta estrofa y el salmo en su conjunto es éste: la *verdad* (fidelidad), que remite al diálogo de la alianza. La verdad desafía el paso del tiempo porque lleva la impronta de lo eterno (v. 160).

Sin.

161 Unos príncipes me persiguen sin razón,
mas mi corazón teme tus palabras.
162 Yo me regocijo en tu promesa
como quien halla un gran botín.
163 Abomino y detesto la mentira,
pero amo en cambio tu ley.
164 Siete veces al día te alabo,
por la rectitud de tus juicios.
165 Rebosan paz los que aman tu ley,
ningún contratiempo los hace tropezar.
166 Espero tu salvación, Yahvé,
y cumplo tus mandamientos.
167 Aspiro a guardar tus dictámenes,
los amo sobremanera.
168 Guardo tus ordenanzas y dictámenes,
tienes presente todos mis caminos.

Dos sentimientos dominan en esta estrofa: el temor y el gozo; temor ante los «príncipes» (los poderosos) que me «persiguen sin razón», junto al temor, que es estremecimiento, ante la palabra divina (v. 161). El primer temor obliga al salmista a reaccionar violentamente: «Abomino y detesto la mentira» (v. 163a). Alejado este temor, la estrofa se centra en el segundo, que en realidad es causa de un intenso gozo, el procedente de la palabra de Dios. Basta con dar cuenta de los verbos, transmisores del sentimiento del poeta: «me regocijo» (v. 162), «amo» (v. 163; véase vv 165.167), «te alabo» (v. 164), «re-

bosan paz» (v. 165), «espero tu salvación» (v. 166), «aspiro a guardar» (v. 167), «guardo» (v. 168). El orante ha dejado la huella de su amor temeroso o de su temor amoroso en todos los versos. Ha sido subyugado por el valor del «tesoro escondido» o de la «piedra preciosa» (véase Mt 13,44-46) que es la palabra de Dios. Le ha sucedido al orante como al valiente soldado: se ha encontrado con un rico botín de guerra (v. 162b), y exulta entre el gozo y el temor reverencial. El tesoro encontrado le acompaña a lo largo de la vida. Por muchos impedimentos que encuentre en el camino, el orante transita en paz, porque rebosa de paz (v. 165). Sabe muy bien hacia dónde se dirige: hacia la salvación prometida y esperada (v. 166). Tan sólo una cosa necesita para el viaje: guardar la palabra (vv. 166-168). Mientras se dirige al encuentro con la salvación, sabe que toda su existencia está en las manos de Dios (v. 168b; no es necesario cambiar los posesivos y traducir: «ante *mí* están todos *tus* caminos»; nuestros caminos, nuestra vida, están ante Dios, y yo me pongo en sus manos). Si así es, si la vida del orante está ante Dios, el itinerario ha de ser recorrido con alabanza ininterrumpida: «Siete veces al día te alabo» (v. 164): toda la jornada es una incesante alabanza a Dios por la rectitud de sus juicios (v. 164b), por habernos dado su palabra.

Tau.

169 Llegue mi grito ante ti, Yahvé;
por tu palabra hazme comprender.
170 Llegue mi súplica a tu presencia,
líbrame por tu promesa.
171 Mis labios proclaman tu alabanza,
pues tú me enseñas tus preceptos.
172 Mi lengua proclama tu promesa,
pues justos son tus mandamientos.
173 Acuda tu mano en mi socorro,
pues he elegido tus ordenanzas.
174 Anhelo tu salvación, Yahvé,
tu ley hace mis delicias.
175 Que mi ser viva para alabarte,
que tus disposiciones me ayuden.
176 Me he descarriado como oveja,
ven en busca de tu siervo.
No, no olvido tus mandamientos.

Todo el salmo –incluida la última estrofa– ha sido una súplica y una alabanza. Llegados al final, los labios del orante proclaman la alabanza divina (v. 171), procedente de la más profunda intimidad del salmista: de su ser que encuentra el sentido de la vida en la alabanza divina (v. 175). La súplica tiene el mismo origen que la alabanza, la profundidad del ser, aflora en los labios (v. 171), es articulada por la lengua (v. 172) y llega a la presencia divina (vv. 169-170). Esta trayectoria ascendente, que va del ser del orante a la presencia de Dios, se completa con aquella otra descendente, que se inicia en la mano salvadora (v. 173), portadora de ayuda (v. 175) y de socorro (v. 173). El orante está seguro de que sus demandas serán atendidas y su esperanza no será defraudada. He aquí algunas súplicas de esta estrofa final: el orante pide una comprensión que le sostenga en el camino emprendido, el de la fidelidad a la palabra divina (v. 169b); pide ser liberado según la promesa (v. 170b): liberado de los enemigos que han ido desfilando a lo largo del salmo; pide ser enseñado por el maestro divino (v. 171b); pide que Dios venga en su socorro (v. 173a) y ayuda (175b); pide la salvación (v. 174a), la vida (v. 175a), la felicidad (v. 174b). Por su parte afirma que ha elegido como programa de su vida la palabra de Dios (v. 173b). Después de haber repetido tantas veces su fidelidad a la ley, resulta algo extraño el verso final del salmo (v. 176): el orante confiesa que es una oveja descarriada, necesitada de la búsqueda divina. Acaso no se refiera a haber tomado un camino errado, signo del pecado, sino al camino lleno de obstáculos que conduce a la tierra prometida. Si el pastor no va delante del rebaño, éste corre el peligro de perderse en el dilatado desierto. El pastor conduce a su rebaño, con la luz de su palabra (v. 105), también cuando se estrecha la cañada (Sal 23,4). El estico final parece que apoya esta interpretación: «¡No, no olvido tus mandatos!». Con esta frase enfática finaliza la estrofa y el salmo.

* * *

Acaso nos sintamos abrumados por un poema tan monumental, y fatigados ante la reiteración de motivos y de palabras. No seríamos justos con este salmo si lo tomáramos como la expresión de una piedad legalista. El sustantivo hebreo que traducimos por ley dice algo más; significa manifestación, revelación, instrucción, enseñanza, doctrina, etc. No puede ser desvinculada de su contexto natural, que

es la alianza. Por eso, a lo largo de mi comentario he insistido más en «la palabra de Dios» que en cualquiera de los sinónimos de la ley. Este larguísimo salmo es «ante todo una palabra que primero ha resonado en la historia y en la creación rompiendo el silencio del misterio divino; es el cántico de la revelación, de la alianza, de la alegría de la fe, del diálogo amoroso» (Ravasi, III, 499). La familia de Dios está formada por aquellos «que escuchan la palabra de Dios y la cumplen» (Lc 8,21). Como miembros de la familia de Dios, alcanzados por el amor divino, respondemos al amor de Dios con nuestro amor. Este salmo puede ser una buena ayuda para ir diciendo nuestro amor a Dios, hecho palabra; ir diciéndoselo día a día, a lo largo de la vida. Es lo que nos propone la Liturgia de las Horas: en la Hora Menor de cada día nos brinda una estrofa de este salmo.

III. ORACIÓN

«Señor, origen de toda bienaventuranza, que instruyes a tus fieles como garantía de salvación, para que caminen según tu ley, estudien tus declaraciones y observen tus mandamientos; concédenos buscar de todo corazón tu justicia, entender tus palabras y anunciar tus maravillas; así, los que hasta ahora nos hemos extraviado como ovejas perdidas, nos alegraremos de ser llevados al paraíso sobre tus solícitos hombros. Te lo pedimos a ti, que vives y reinas con el Padre, en la unidad del Espíritu Santo, y eres Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,461).

SALMO 120 (119)

LOS ENEMIGOS DE LA PAZ

1 *Canción de las subidas.*

A Yahvé, en mi angustia,
grité y me respondió.

2 ¡Líbrame, Yahvé, del labio mentiroso,
de la lengua tramposa!
3 ¿Qué te dará y te añadirá,
lengua tramposa?
4 ¡Flechas afiladas de guerrero
y ascuas de retama!

5 ¡Ay de mí, que vivo en Mésec,
que habito en la tiendas de Quedar!
6 Harto estoy de vivir
con los que odian la paz.
7 Si yo hablo de paz,
ellos prefieren guerra.

I. VISIÓN DE CONJUNTO

Los Sal 120-134 tienen un título que los unifica: «Canción de las subidas». Sabemos que los títulos no son originales, sino intentos tardíos de definir algún aspecto del salmo en cuestión. Los estudiosos, sin embargo, se han centrado en el título de esta colección y han respondido de distintas maneras a la pregunta: ¿Por qué «de las subidas»?, ¿a qué alude el título? Hay quien se fija en la conexión ver-

bal de unos versos con otros: un verso repite alguna palabra del precedente, y el salmo avanza ascendiendo. Pero este recurso literario, llamado «anadiplosis», no se aplica a los quince salmos ni prueba que sea el origen de la denominación. Quien prefiere ordenarlos por temática ascendente, que va del desierto al templo de Jerusalén, ha de reconocer que no todo es ascenso o progreso y que tampoco explica el origen del título. Si el término del viaje es el templo de Jerusalén, se asciende geográficamente a Jerusalén viniendo desde Egipto o desde Babilonia. En este caso serían los salmos de los repatriados que vuelven de Babilonia (Esd 7,9). No es éste, sin embargo, el ambiente apropiado para los salmos llamados «de las subidas». La Mishná (*Middôt* II, 6 y *Sukkô*t V, 4) nos informa de que durante la Fiesta de las Tiendas un número incontable de sacerdotes y de levitas estaban con distintos instrumentos musicales en las 15 gradas que separaban el patio de los hombres del de las mujeres; en cada una de esas gradas cantarían uno de los 15 salmos. Pero ésta es una noticia tardía, adaptada al empleo de los salmos para el uso litúrgico. Tal vez la respuesta más adecuada, al menos como hipótesis, es que estos salmos eran los cantados por los peregrinos que se dirigían a Jerusalén con motivo de las tres grandes fiestas judías. Jerusalén tiene una altitud de 800 metros sobre el nivel del mar. La peregrinación a Jerusalén era una «subida». Los peregrinos ascendían hacia la Ciudad Santa entonando estos cánticos, que «constituyen, por decirlo así, un manual poético de teología práctica y de examen de conciencia para el peregrino yahvista» (Jacquet, III, 403). «El contexto festivo acoge fácilmente temas y sentimientos variados» (Alonso-Carniti, II,1466). En definitiva, nos quedamos sin saber a ciencia cierta por qué estos quince salmos han recibido el nombre de «canción de las subidas».

«El salmo que ahora hemos oído, y al que hemos respondido cantando, es breve, pero muy útil», dijo san Agustín (*Enarraciones*, IV, 204). De eso se trata precisamente: de oír y de responder; de oír una súplica espontánea, partiendo de motivos y de temas ya conocidos en el salterio, y de responder a la situación en la que se encuentra el justo perseguido. El poema, desde el comienzo, es una oración suplicante que se eleva hacia Dios. Es ésta la primera palabra del salmo: «A Yahvé (hacia Yahvé)». Hacia Yahvé se eleva el grito que genera la angustia o que se formula en la prisión. El sustantivo hebreo que tradu-

cimos por «angustia» –un significado abstracto– tiene también una acepción concreta: los desnudos muros de la cárcel o la situación en la que se encuentra una ciudad sitiada, sin posibilidad de romper el cerco. Si los vv. 2-7 registran el contenido de la súplica, el *yo* del salmo es un emigrado que habita transitoriamente entre gentes extrañas y acaso belicosas: prefieren la guerra a la paz (v. 7); incluso odian la paz (v. 6). Las armas empleadas en la contienda parece que son verbales: la mentira y la trampa, la calumnia y el engaño (v. 2). Las flechas afiladas con las que son reprimidos los enemigos pueden tener también un sentido metafórico (véase Sal 3,7; 7,13-14; 11,2; 57,5).

Encabeza el poema una declaración de confianza (v. 1), seguida de dos estrofas: la inquietud ante la lenguas tramposas (vv. 2-4) y la inquietud ante la guerra (vv. 5-7). Los labios mentirosos (v. 2) y la lengua tramposa (vv. 2b.3b) dan solidez a la estrofa. Lo mismo sucede en la segunda estrofa con la repetición del verbo «habitar» (v. 5) y del sustantivo «paz» (vv. 6-7) junto con su antónimo «guerra» (v. 7).

II. Comentario: Yahvé me respondió

La súplica se articula sobre la secuencia de dos verbos: «gritar» y «responder». Tanto el grito como la respuesta pueden remitir al pasado y constituirse en fundamento de la esperanza presente: así como respondió en otro tiempo, también responderá ahora. Pueden ser dos acciones simultáneas, de modo que el orante tenga la certeza de que en cuanto clame al Señor éste le escuchará y le responderá. En cualquiera de los casos, el poema es una súplica, una lamentación. Según la traducción de la NBJ, el clamor y la respuesta han tenido lugar en el pasado y motivan la esperanza de una nueva intervención divina con la consiguiente liberación: «A Yahvé, en mi angustia, / grité y me respondió» (v. 1). La historia santa no es cosa del pasado; afecta al momento presente: el Dios de la liberación de todos los tiempos intervendrá también en este momento de «angustia» o de «prisión». Confesar ante el pueblo la intervención de Dios en el pasado tiene una finalidad pedagógica: que todos, acaso emigrantes como el yo del salmo, aprendan a esperar en Yahvé. Recordarlo ante Yahvé tiene una finalidad apologética: el que intervino en otro tiempo ha de intervenir también ahora. Con esta convicción el salmista expone sus inquietudes a Dios y ante Dios.

2.1. *Inquietud ante las lenguas tramposas* (vv. 2-4). En consonancia con la «angustia», con el «cerco» o el «presidio», el orante pide la liberación. Está sometido al poder destructivo de la palabra, de la que dice el Sirácida: «Golpe de látigo deja un cardenal, / golpe de lengua rompe las huesos. / Muchos cayeron a filo de espada, / no tantos como las víctimas de la lengua» (28,17-18). La lengua fraudulenta en las relaciones comerciales; la que testifica en falso ante el tribunal; la que corroe las relaciones sociales es un arma criminal. No podemos olvidar que la palabra «tramposa» (o «engañosa») alude también a los ídolos. En medio de una población extranjera y hostil es posible que la palabra «tramposa» se refiera a la negación de Yahvé, haciéndose eco de la pregunta irónica que hallamos en otros salmos: «¿Dónde está tu Dios?» (Sal 42,4.11).

La liberación suplicada adquiere inmediatamente tonalidades de imprecación con la pregunta retórica: «¿Qué te dará y te añadirá, lengua tramposa?» (v. 3). El sujeto elíptico se entiende que es Yahvé. La pregunta está formulada según el juramento imprecatorio: «Que Dios me haga esto y me añada, si…» (véase 1 S 3,17; 14,44; 1 R 2,23; 12,11.14; Ez 5,16). Es decir que me castigue dos veces, que me dé el doble, si… A la ley de talión añadirá un «plus» de castigo. Responde él mismo. Dios dará a la lengua tramposa «flechas afiladas de guerrero / y ascuas de retama» (v. 4). La distribución, habida cuenta del verso anterior, podía ser: Yahvé te dará flechas y te añadirá ascuas de retama. Dios no dará una sola cosa, sino dos; no dará flechas de arquero, afiladas con ascuas de retama, sino flechas afiladas como dientes y ascuas de retama. Puede ser una referencia al castigo teofánico: al rayo y al fuego (Sal 144,6; véase Sal 11,6). La lengua calumniadora, sin embargo, es comparable con la flecha y con el fuego (Sal 64,5; Pr 16,27). Es decir, en el pecado está el castigo. Dios les castigará con las mismas armas empleadas por las lenguas embusteras. Yahvé, eso espera el salmista, le librará de la inquietud ante las lenguas tramposas.

2.2. *Inquietud ante la guerra* (vv. 5-7). La hostilidad de la primera estrofa nos traslada al campo de batalla. Comienza la segunda estrofa con un grito onomatopéyico, equivalente a un «¡infeliz de mí!», inspirado por la amenaza y generado por la angustia. El salmista es un emigrante o, acaso mejor, un exiliado en tierra extranjera. Puede ser cualquier judío de la diáspora, deseoso de la paz de Jerusalén. Como

extranjero vive transitoriamente en Mésec y junto a las tiendas de Quedar. La transitoriedad se prolonga en exceso: vive y continúa viviendo entre esos pueblos o tribus. Mésec figura en la lista de los pueblos, es hijo de Jafet (Gn 10,2). Acompaña al misterioso Gog y a Tubal (Ez 38,2-3 y 39,1). Parece que ha de ubicarse entre el Mar Negro y el Caspio. Tal vez sea una tribu seminómada y belicosa, basándonos en las citas de Ezequiel. Quedar ha de relacionarse con los hijos de Ismael (Gn 25,13). Era una tribu guerrera que se movía por el desierto siro-arábigo (véase Is 21,16-17; 42,11-13; 60,7). Si tomamos estos dos nombres en sentido literal, el orante vive desterrado entre beduinos. Pero los lugares de estas dos tribus distan tanto entre sí, que es improbable que debamos darle un significado literal. Pueden ser símbolos, emblemas, para ocultar el nombre de otros grupos históricos que el salmista no quiere delatar. El destierro entre esos dos pueblos o tribus enigmáticos sería una metáfora de la verdadera situación histórica. Son dos pueblos emblemáticos de la crueldad y de la guerra; lo que obliga aún más a soñar en la ciudad de la paz (en Jerusalén).

El «yo» (*nepeš*) del salmista que clama por la liberación es el mismo *yo* (*nepeš*) que lleva habitando ya desde hace mucho tiempo entre los que odian la paz (v. 6); está harto de vivir entre gentes belicosas, extranjeras y ateas. Siente el anhelo común a todos los que viven lejos de la patria y acosado por todas partes. La vida se hace insoportable; mucho más insoportable cuando sabe que existe una ciudad de paz, llamada Jerusalén. El anhelo de los dispersos entre las naciones es volver a la ciudad de la paz, a Jerusalén. Es verdad que no leemos este nombre, sino uno de los componentes de la ciudad: «Paz»; una paz odiada por unos y querida por otros. El orante se declara en favor de la paz; la propone con su palabra; pero no hay peores oídos que aquellos que no quieren oír. Humanamente vencerá la paz; religiosamente aquella que tenga a Dios de su parte: la pacífica. (v. 7). Así es como puede aquietarse la inquietud ante la guerra.

* * *

Este salmo proporciona esperanza y realismo a todos aquellos que son obreros de la paz. La vida del salmista fue liberada de la mentira y de los ataques. Hay que tener coraje para vivir como «corderos» en medio de «lobos». Se necesita valentía para proponer una y otra vez la paz, cuando lo que se ve y se escucha son gritos de gue-

rra. Es el salmo de todos los que viven en país extranjero, víctimas de la injusticia, sometidos a los que odian la paz y la justicia. Esta situación tan adversa obliga al salmista a pensar en la ciudad de la paz, en Jerusalén, hacia la que tiende implícitamente este salmo, como tiende hacia Yahvé todo el poema ya desde el principio: «Hacia Yahvé». Es la primera de las canciones de las subidas. La oración asciende hacia Dios, y el emigrante acaricia el sueño de subir a la ciudad de la paz, a Jerusalén. Basta con identificar la ciudad de la paz con la Jerusalén celeste para que salmo adquiera una dimensión escatológica y se convierta en la oración de los que nos encaminamos hacia la patria celeste. Desde esta perspectiva el salmo ha entrado por derecho propio en la liturgia cristiana de difuntos.

III. Oración

«Oh Dios, magnífico alivio de nuestras tribulaciones, libra el alma de tus fieles de los labios mentirosos, para que, protegidos con tu ayuda espiritual, no sean sometidos al ataque de los enemigos. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,463).

SALMO 121 (120)

El guardián de Israel

1 *Canción para las subidas.*

Alzo mis ojos a los montes,
¿de dónde vendrá mi auxilio?
2 Mi auxilio viene de Yahvé,
que hizo el cielo y la tierra.

3 ¡No deja a tu pie resbalar!
¡No duerme tu guardián!
4 No duerme ni dormita
el guardián de Israel.

5 Es tu guardián Yahvé,
Yahvé tu sombra a tu diestra*.
6 De día el sol no te herirá,
tampoco la luna de noche.
7 Yahvé te guarda del mal,
él guarda tu vida.
8 Yahvé guarda tus entradas y salidas,
desde ahora para siempre.

V. 5 El verso puede ser un trístico: «Yahvé es tu guardián, / Yahvé es tu sombra, / el Altísimo está a tu derecha».

I. Visión de conjunto

«Este salmo suscita todavía hoy una profunda impresión por la simplicidad de su lenguaje y de su piedad» (A. Weiser, II, 818). Es la impresión del que se sabe tutelado de verdad por Aquél que es el «guardián de Israel». El verbo «guardar», sea como participio («guardián») sea como forma finita, se repite seis veces (vv. 3b.4b.5a.7a.7b.8a). Si es lícito añadir a esta suma el sustantivo «sombra» con la que protege Yahvé (v. 5b: «El Señor es tu sombra»), la protección divina es tan total como absoluto es su poder: es el creador del cielo y de la tierra (v. 2b), a la vez que es «el guardián de Israel» (v. 4b); es decir, la creación y la historia están en las manos divinas. Esta afirmación genérica, este gran dogma, adquiere concreción en el individuo que se pone en marcha, que se encamina hacia el templo. El viaje es arriesgado y los peligros son múltiples. El poema discurre por el cauce de una doble mirada: el orante dirige su mirada hacia los montes, encubridores de múltiples peligros mortales, en busca de auxilio y no lo encuentra. El guardián de Israel mantiene los ojos bien abiertos, sin concederse el más mínimo reposo (vv 3-4), y ampara los pasos del caminante. De este modo el poeta sigue y conjunta la trayectoria de esas dos miradas. El peregrino se pone en camino y sostiene la marcha bajo la mirada de su «guardián».

La vigilancia protectora de Yahvé se desdobla en una serie de polaridades, exponentes de la existencia humana, y aun de su inconsistencia. Sol y luna, día y noche, entradas y salidas, ahora y por siempre. El sol y la luna, señores del día y de la noche (Gn 1,16), pueden matar de insolación (2 R 4,11; Jc 8,2-3) o volver lunático al caminante. El Guardián conjura esos dos peligros como sombra protectora que es (v. 5b). El día y la noche marcan el ritmo de la vida: el trabajo y el descanso, la vigilia y el sueño, también la vida y la muerte. A lo largo de este itinerario tan humano, Yahvé se sitúa a la derecha del salmista (v. 5c); ni siquiera la muerte escapa a la mirada vigilante de Yahvé. Dios guarda la puerta por la que accedemos a la vida y también aquella otra que franqueamos en la hora de la muerte. La puerta de la entrada y también la puerta de la salida están bajo la custodia del guardián. Finalmente, el ser humano es hijo del tiempo, su vida transcurre en el «ahora»: el pasado ya no es suyo; la protección ha de sentirse en el momento presente y en el futuro, al menos hasta que el peregrino finalice el viaje; o mejor, siempre, una dimensión que es

propia de Dios, no del hombre. Lo propio del ser humano es el ir y el venir, el vaivén. Puede confiarse, avanza por el camino de la vida, porque el Señor es el tutor del vaivén humano. Es el Guardián de Israel y de cada uno de los israelitas.

El poema se articula en torno a una pregunta y a su respuesta correspondiente. «¿De dónde vendrá mi auxilio? – del Señor, que es el guardián». Más complejo es saber quién pregunta y quién responde, si prestamos atención a los posesivos y al paso de la primera (vv. 1-2) a la segunda persona (vv. 3-8). Hay quien piensa en la pregunta que formula un hijo, antes de ponerse en marcha, y le responde su padre; o bien el que pregunta es un fiel que peregrina hacia el templo y le responde un levita o sacerdote, acercando este salmo a aquellos otros titulados «liturgias de entrada» (Sal 15; 24). Puede pensarse también en un diálogo del salmista consigo mismo, un monólogo interior, al estilo de algunos otros salmos (Sal 42,6.12; 43,5; 103,1-2; 104,1; etc.). En todo caso este poema es la oración de un creyente, conocedor de los peligros de su peregrinación, que busca el auxilio en Yahvé; confía y es exhortado o se exhorta a sí mismo a confiar.

La pregunta, motivada ante la visión de los montes, es respondida directa y sucintamente con una proclamación inicial de confianza. La mirada es ascendente: de los montes, al creador del cielo y de la tierra. Arropada en este movimiento ascendente se sitúa la pregunta y la respuesta: «¿De dónde? – de Yahvé». El núcleo de la pregunta y de la respuesta se halla en la repetición del sustantivo «auxilio»: la última palabra del primer verso y la primera del segundo (vv. 1-2). A partir del verso tercero los adjetivos posesivos pasan de la primera persona a la segunda; el verbo dominante es «guardar»; el nombre divino –«Yahvé»– se repite cuatro veces. En su conjunto es una canción al guardián divino. De acuerdo con su contenido, podemos identificar tres breves estrofas. Los vv. 3-4, en los que resalta el verbo «dormir» y su sinónimo «dormitar». Los vv. 5-6 tienen su propia identidad debido al tema del día, la noche y la sombra. Los vv. 7-8 se centran en la protección de la vida en su conjunto: las entradas y las salidas. Pese a esta división en breves estrofas, el cuerpo del salmo (vv. 3-8) puede ser explicado como unidad, debido al verbo «guardar». Así pues, en el poema se distinguen dos partes: la proclamación inicial (vv. 1-2: posesivos de primera persona) y el centinela divino (vv. 3-8: posesivos de tercera persona y el verbo «guardar»).

II. Comentario: El guardián de Israel

Dios, creador del cielo y de la tierra, descansó el día séptimo; ese día «cesó Dios de toda obra creadora que Dios había hecho» (Gn 2,3). ¿Será un Dios ocioso a partir de ese momento? La fe bíblica afirma lo contrario. Lo diré con la letra de uno de los himnos de «Sexta»: «¡Qué sudoroso y sencillo / te pones a mediodía, / Dios de esta dura porfía / de estar siempre creando, / y verte necesitando / del hombre más cada día!». Hasta que todo lo creado entre en el día séptimo, día de descanso, Dios continuará creando en la naturaleza y en la historia. La naturaleza se mantiene en pie porque Dios la sostiene. La historia es el escenario en el que actúa el Dios salvador, el guardián de Israel. «La historia no es un pasado concluido en sí mismo, sino una actividad de Dios que significativamente se extiende al momento presente» (Weiser, II, 822). Dios creador es también salvador. El salmista fundamentará su confianza en esta profunda convicción.

2.1. *Proclamación inicial* (vv. 1-2). «Alzar los ojos» puede considerarse un pleonasmo de «mirar», y también un gesto de súplica, dirigida al Dios trascendente, morador de las alturas. El gesto corpóreo traduce la actitud espiritual del peregrino que se encamina hacia «la hermosa colina, alegría de toda la tierra» (Sal 48,3). La mirada hacia los montes es suplicante por los peligros físicos que en ellos pueden ocultarse –ladrones, animales dañinos–, también por la asechanza a la fe en ellos simbolizada: las altas colinas son la morada de los dioses. ¿Puede esperar el peregrino la ayuda de los dioses en las vicisitudes del camino? Si así lo hiciera, quebrantaría el mandamiento principal que, con distintas formulaciones, insiste en que sólo uno es Dios, el Dios salvador: Yahvé. Los montes, por lo demás, son hechura del Creador; tienen un rango muy inferior al monte elegido por Yahvé para morar en él, como «ciudad del Gran Rey» (Sal 48,3). Esta confesión anti-idolátrica se adecua perfectamente al espíritu del salmo; sin embargo es posible que el nombre en plural («los montes») aluda desde el principio del poema al monte por excelencia o que metafóricamente se refiera a Yahvé o a su morada celeste (Dahood, III, 200). En la mirada dirigida hacia los montes late, por tanto, una ascensión contemplativa, incluso mística: de los montes, al Monte; del Monte, a Dios, aspiración máxima del peregrino.

«¿De dónde vendrá mi auxilio?», pregunta retóricamente el orante. Bien sabe que no le vendrá desde los montes en general ni provendrá de los hombres, cuya ayuda es frecuentemente falaz (véase Sal 116,11; 118,8-9), sino del Omnipotente, creador y señor del cielo y de la tierra (Sal 95,3-5; 96,5; 115,15; 134,3). Es tan enorme su grandeza, que no cabe ni siquiera en el cielo de los cielos, en los cielos más sublimes y elevados (1 R 8,27); sin embargo, es tan cercana y eficaz su presencia que «los que confían en el Señor son como el monte Sión, / inconmovible, estable para siempre» (Sal 125,1). La fe en el Creador no es la afirmación de un dogma abstracto, sino la proclamación de una experiencia personal: la adhesión al Dios de todo poder, a la vez sumamente cercano a sus fieles. Tan cercano, como diremos a continuación, que es el guardián del ser humano.

2.2. *El centinela divino* (vv. 3-8). El peregrino tiene un camino bien trazado y protegido, aunque se ponga en marcha durante la noche y caiga sobre él un sol inclemente. Dios no permitirá que resbale el pie del caminante y se precipite en la muerte; no lo permitirá porque vigila los caminos. No sucede así con los guardianes denunciados por Isaías: «Los guardianes están ciegos / y no se dan cuenta de nada: / son perros mudos incapaces de ladrar; / los vigilantes se tumban, / tienen ganas de dormir» (Is 65,10). El guardián, en efecto, que es «el guardián de Israel», «no duerme ni dormita» (vv. 3-4). El «guardián de Israel» es un título afín al «pastor de Israel» (Sal 80,2). El pastor, como el guardián, ha de cuidar de todo el rebaño y de cada una de sus ovejas. Cada uno puede decir en singular: «El Señor es mi pastor» (Sal 23,1) o «el Señor es mi guardián». Como los pastores nómadas, el pastor ha de proteger al rebaño incluso de noche. No puede concederse el derecho de entregarse al sueño. Yahvé es el pastor supremo de Israel (Sal 23,3-4; 66,9; 80,2; 84,6; 127,1; etc.). Otros dioses, Baal, pueden dormir (1 R 18,28), llegado el invierno, y «resucitar» en primavera. No son dioses, sino seres inertes (Sal 115). El Creador no se da tregua; tampoco el Señor de la historia con la que se ha vinculado con lazos de alianza. «Si quieres tener un guardián que no duerma, elige a Dios como a guardián», aconseja san Agustín (*Enarraciones*, IV, 228).

El v. 5a identifica al guardián: «Es tu guardián Yahvé»: el Dios del éxodo es el guardián. Cuando sacó a su pueblo de la esclavitud egipcia, lo protegió mediante «la nube que daba sombra» (Sb 19,7), y «Yahvé marchaba delante de ellos: de día en columna de nube, para

guiarlos por el camino…» (Ex 13,21). La divina sombra protectora se ha adelantado a lo que el peregrino anhela encontrar en el templo: vivir «a la sombra del Altísimo» (Sal 91,1). Yahvé está con su pueblo, y con cada uno de los hijos de ese pueblo, como sombra protectora; nada tiene que temer el peregrino (véase Nm 14,9: la sombra de los dioses cananeos es débil y se retira, «Yahvé, en cambio, está con nosotros»). Se sitúa concretamente a la derecha del peregrino (v. 5c), quedando así libre la derecha divina para ayudar a su protegido. Aunque no sea totalmente coherente con la dinámica del camino, Yahvé está a la derecha del peregrino como su abogado defensor o bien como el pastor que se pone al lado de su rebaño amenazado por las sombras mortales (Sal 23,4). La sombra evoca inmediatamente el calor del sol y los rayos de la luna. El que se expone al sol de Oriente corre el peligro de morir de insolación (Jdt 8,3). La protección de los rayos del sol se convierte en imagen de la felicidad escatológica: «No tendrán hambre ni sed, / ni les dará el bochorno ni el sol…» (Is 49,10; véase Sal 17,8; 19,7; etc.). A lo largo del día (el sol) y de la noche (la luna) Yahvé protege continuamente a su pueblo y al peregrino. No ha de temer mal alguno, como se dice a continuación.

La protección del guardián de Israel abarca, en efecto, todo el espacio y todo el tiempo: las entradas y las salidas, ahora y por siempre. Ya dije que la entrada y la salida demarcan todo el espacio de la vida humana, desde el nacimiento hasta la muerte. Puede reducirse a una escala menor, al diario vivir: al comienzo del nuevo día y a su ocaso; a la salida de la casa, en el momento de emprender el viaje, y al retorno a casa, una vez que ha regresado al hogar (v. 8a). La custodia de Yahvé abarca toda la vida del orante, desde el comienzo hasta el final. La vida humana discurre no sólo en el espacio; también a través del tiempo: «ahora y por siempre». La cronología humana desemboca y está abrazada por la eternidad divina. «La grandeza de la visión de Dios en el salmo abraza creación, historia y eternidad. A partir de ella se acrecienta la inquebrantable fuerza de la fe, que este salmo la ha convertido en una fuente de consuelo aún hoy inagotable» (Weiser, II, 823).

Este poema de las subidas es, en definitiva, un ascenso hacia Jerusalén, la ciudad amada, un ascenso hacia Yahvé, hacia la comunión con Dios.

* * *

A veces nos parece que a lo largo de la vida caminamos por un «valle de lágrimas». Desde las profundidades de este valle, envuelto en oscuridad acaso mortal, elevamos nuestros ojos a lo alto en busca de auxilio. Hemos de tener muy presentes tres de las afirmaciones de este salmo: 1) Creemos en el Dios poderoso, creador del cielo y de la tierra; 2) Yahvé, como guardián, vela constantemente por todo los miembros del pueblo y no cesa un instante en su acción salvadora; 3) Yahvé, unido a mí con vínculos de alianza, es «mi guardián», está presente en todos mis caminos, sobre todo en aquellos más angustiosos como son el del nacimiento y el de la muerte. Mi vida en sus manos, y él la protege, guardándome de todo mal. Juan pone en labios de Jesús en el discurso de despedida: «Padre Santo, protege tú mismo a los que me has confiado, para que sean uno como lo somos nosotros. Mientras estaba con ellos, yo los protegía en tu lugar; tú me los confiaste, yo los tuve seguros» (Jn 17,11-12). Así, mientras nos encaminamos hacia el monte Sión, ciudad del Gran Rey, nuestros ojos se dirigen no ya a los montes, sino a Dios creador del cielo y de la tierra, y guía de nuestra historia personal y comunitaria.

III. Oración

«Señor Dios, protector de Israel, tú, que no duermes ni dormitas, protege a tu pueblo santo, y, para que no nos abrasemos durante el día, defiéndenos de los escándalos de este mundo. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,464).

SALMO 122 (121)
SALUDO A JERUSALÉN

1 *Canción de las subidas. De David.*

¡Qué alegría cuando me dijeron*:
Vamos a la Casa de Yahvé!
2 **¡Finalmente pisan nuestros pies**
tus umbrales, Jerusalén!

3 **Jerusalén, ciudad edificada**
toda en perfecta armonía,
4 **adonde suben las tribus,**
las tribus de Yahvé,
según costumbre en Israel*,
a dar gracias al nombre de Yahvé.
5 **Allí están los tronos para el juicio,**
los tronos de la casa de David.

6 **Invocad la paz sobre Jerusalén,**
vivan tranquilos los que te aman*,
7 **haya calma dentro de tus muros,**
que tus palacios estén en paz.
8 **Por amor de mis hermanos y amigos**
quiero decir: ¡La paz contigo!
9 **Por la Casa de Yahvé, nuestro Dios,**
pediré todo bien para ti.

V. 1 Lit: «me alegré con quienes me dijeron».
V. 4 Lit. «testimonio para Israel, para que dé gracias».
V. 6 Para respetar el paralelismo, algunos prefieren corregir «los que te aman» (hebr.) por «tus tiendas».

I. Visión de conjunto

El Sal 122 es un canto a Jerusalén. Temáticamente está emparentado con algunos otros salmos (Sal 48, 84, 87, 132, 137). Pero el Sal 122 tiene la peculiaridad de ser una de las «canciones de las subidas»: el corazón del peregrino y también sus ojos están fijos en la Ciudad Santa. Ella es el centro en el que convergen las tribus de la alianza; es el único y legítimo lugar de culto, según la reforma deuteronómica (véase Dt 12,13-14); en ella está el templo, sede de la presencia viva de Yahvé en la tierra; es también la capital política, de cuyo «tribunal supremo», diríamos hoy, debe dimanar la justicia e imponerse la paz. Es, si nos atenemos a la etimología popular, la ciudad de «paz». (Su etimología exacta acaso sea: «el dios *Šalem* la ha fundado».) La reforma deuteronómica que acabo de mencionar no es determinante para fijar la fecha del salmo en el siglo VII a.C. Sus arameísmos permiten situarlo después del destierro, sin tener que asociarlo con la época de los Macabeos.

El «yo» del poema se mueve entre la lejanía y la presencia de Jerusalén. Antes de partir hacia Jerusalén el corazón del salmista ya está en Jerusalén. Apenas anunciada la consigna o formulado el propósito de ir a Jerusalén, el peregrino tiene ante sí la ciudad soñada. Entre el «vamos» o «iremos» y la llegada a Jerusalén no se interpone tiempo alguno. Todo es instantáneo. ¡Jerusalén ha suscitado y suscita tantas añoranzas y esperanzas en el espíritu hebreo…! El que está lejos de la metrópoli quisiera ser una golondrina o un pájaro para anidar en los aleros del templo (Sal 84,4). Caminando de baluarte en baluarte o de pueblo en pueblo, el hebreo espera que Dios se le muestre en Sión (Sal 84,8). Lo que realmente estima es un solo día en los atrios del Señor: vale mucho más que mil años en la propia mansión (Sal 84,11). De pie, ante las puertas de la ciudad, la mirada del peregrino se extasía: ¡al fin puede contemplar la belleza arquitectónica de la ciudad madre! (v. 3). Ve cómo un río de gente, que ha subido a Jerusalén en condición de peregrinos como él, llega a la ciudad amada (v. 4). Su mirada se detiene en el palacio real y en el trono de justicia (v. 5). Con la mirada henchida de grandeza y de belleza, el sentimiento del peregrino se desgrana en deseos, entre los que sobresale el deseo de «paz», haciéndose eco del nombre de Jerusalén (ciudad de «paz»). En definitiva, «el salmo va de la experiencia de la ausencia a la del Dios presente; desde esta experiencia cúltica de la presencia a

la percepción de la asistencia, al deseo de la experiencia definitiva que expresa el sentimiento del hombre en el camino. Este el movimiento del salmo es el movimiento del culto, es el movimiento de la fe» (Monloubou, citado por Ravasi, III, 541).

El salmo acumula cuatro trisagios. El primero que aparece es el de la «casa», con una doble acepción: «Casa de Yahvé» (v. 1b) – «casa» de David» (v. 5b) – «Casa de Yahvé» (v. 9a); estilísticamente es como si la Casa de Yahvé arropara o sostuviera a la casa de David. El segundo trisagio se refiere a Jerusalén; resuena tres veces en lugares estratégicos diferentes: como palabra final del v. 2, como palabra inicial del v. 3 y como palabra última del primer hemistiquio del v. 6. Formando eco de este doble trisagio suena el nombre de Yahvé: como complemento de casa (v. 1b), unido a la acción de gracias al nombre de Yahvé (v. 4b) y nuevamente como complemento de casa (v. 9a): en la casa de Yahvé se desarrolla una liturgia de alabanza al nombre santo. Por cuarta vez suena el nombre divino de forma apocopada (Yah): Yahvé acompaña a las tribus que suben a Jerusalén (v. 4b). El tercer trisagio está dedicado a la «paz»: como invocación para o sobre Jerusalén (v. 8a), como petición para el palacio real (v. 7b) y como augurio de paz para la ciudad (v. 8b). Es como si el nombre de Jerusalén se expandiera por toda la ciudad, dentro del palacio real y retornara a la ciudad.

Con los trisagios mencionados la estructura del salmo en tres estrofas es fácilmente verificable. Con la primera estrofa el peregrino se pone en marcha hacia Jerusalén (vv. 1-2). Ante las puertas de la ciudad ensalza la grandeza y belleza de la Ciudad Santa: segunda estrofa (vv. 3-5). En la tercera estrofa formula una serie de deseos y de bendiciones (vv. 6-9). Es fácil detectar el enlace formal entre las estrofas: la mención de la «casa» –«casa de Yahvé» (v. 2), la «casa de David» (v. 5) y nuevamente la «casa de Yahvé» (v. 9)– aparece al comienzo de la primera estrofa y al final de las dos siguientes. Con el nombre de Jerusalén se cierra la primera estrofa (v. 3) y se abren las dos siguientes (vv. 3 y 6). «La composición definida por la triplicación del nombre coincide con la distribución temática como se aprecia a primera vista; la composición se confirma además con otras marcas estilísticas convergentes» (Alonso, *Treinta salmos*, 354). La primera estrofa se caracteriza por el contraste entre el movimiento y la quietud: «vamos» (v. 1b) y los pies «pisan», se detienen (v. 2a). El

movimiento y la quietud configuran también la segunda estrofa: las tribus suben hacia Jerusalén (v. 4) donde está el tribunal de justicia (v. 5); lo peculiar de esta segunda estrofa es la acción de gracias al nombre de Yahvé (v. 4b). Las formas verbales volitivas (imperativo, cohortativo y yusivo), el trisagio de la «paz» y la paronomasia son peculiaridades de la tercera estrofa; en esta estrofa toda acción o movimiento consiste en hablar.

II. Comentario: «Invocad la paz sobre Jerusalén»

Así como existe un salmo en el que se proclama por tres veces la santidad divina, un trisagio (Sal 99), el presente poema acumula triplicaciones, como vengo diciendo. Son, a mi entender, triplicaciones intencionadas; tal vez por ello, el poeta ha evitado una cuarta repetición del nombre de Yahvé, presentándolo apocopado: «las tribus de Yah» (v. 4b). Por esta razón encabezan mi comentario dos de las triplicaciones: «paz» y «Jerusalén», con alusión a una tercera, si entendemos que la paz ha de ser pedida a Yahvé. La dinámica del salmo, desde luego, es generada por la presencia de la ciudad amada.

2.1. *En marcha hacia Jerusalén* (vv. 1-2). «En los dos primeros versos el poeta concentra con admirable rapidez los dos momentos extremos de la romería: el anuncio o la orden de partir y la llegada, saltándose todo el viaje y su fatiga (cosa que podrá entretener al autor del salmo 84). Tiene algo de cinematográfico este montaje en dos momentos definitorios: el primero auditivo, *'mr* (decir), el segundo visual o cinestético. Se habla en primera persona, comunicando sentimiento y sensación. El primer verbo impone su tonalidad jubilosa a toda esta sección y a todo el poema» (Alonso, *Treinta salmos*, 357).

«Mi alma querría retornar a la casa (al templo)… Sin ojos contempla las delicias de Dios, sin alas vuela hacia él, hacia él aspira en éxtasis continuo: durante el alba y el crepúsculo, también en el corazón de la noche», escribía el judío español Ibn Ezra. La ciudad amada y el templo adorado despiertan sentimientos gozosos, durante tanto tiempo remansados. Es una alegría exultante e incontenible, impuesta por la inmediatez del acontecimiento; es, por ello, una alegría inenarrable e inefable, conforme a la peculiaridad del verbo hebreo correspondiente. Es una alegría compartida con aquellos otros hebreos

que se encuentran también lejos de la ciudad soñada: «Qué alegría cuando me dijeron» (v. 1b). Causa de un gozo tan intenso es la resolución que se ha tomado, en público o en privado, y se ha comunicado al grupo: «Vamos a la casa del Señor» (v. 1c). Parece una fórmula fija con la que se iniciaba oficialmente la peregrinación a Jerusalén (véase Is 2,3). San Agustín exhorta con ardor: «Corramos, corramos, porque iremos a la casa del Señor. Corramos y no nos cansemos, porque llegaremos adonde no nos fatigaremos. Corramos hacia la casa del Señor. Se regocija nuestra alma con aquellos que nos dicen estas cosas» (*Enarraciones*, IV, 247).

Dicho y hecho. Apenas formulado el propósito de peregrinar a Jerusalén, el «yo» del salmo ya se ve estático ante las puertas de la ciudad: «Finalmente pisan nuestros pies / tus umbrales, Jerusalén» (v. 2). Cesado todo movimiento, la postura del salmista da la impresión de que el tiempo ya no cuenta; ha alcanzado la meta anhelada: ¡Jerusalén! Es el recinto bien protegido –con sus murallas, puertas y almenas–, dentro del cual se desvanecen las tempestades de la vida (Sal 46; 87,2) y se eleva atractiva la casa de Dios, sede de su presencia en la tierra y lugar de experiencias religiosas extraordinarias (véase Jr 31,12-13; So 3,14-15; 1 Cro 12,41; 15,16-25; 2 Cro 30,21.23.26). La ciudad escogida por Dios es objeto de alabanza de la segunda estrofa.

2.2. *La belleza de la Ciudad* (vv. 3-4). ¡Jerusalén...! El peregrino contempla emocionado la Ciudad Santa. Lo primero que destaca es la belleza urbana. El trazado de las calles, los edificios y las casas llaman la atención del aldeano que visita por primera vez la ciudad. No tiene ante sí casas dispersas, construcciones irregulares, sino edificios contiguos, apoyándose unos en otros. Tal vez la construcción en sí inspiró la traducción metafórica por parte de los LXX y de san Jerónimo: «reunirse juntos», tradujeron, en vez de «edificar» o «construir»; la construcción compacta de la ciudad era para ellos una buena metáfora de la profunda unidad de todo Israel. No es necesaria esta lectura metafórica para explicarnos el impacto que la capital causa en la impresión del aldeano (véase Sal 48,13-14). Pero también es cierto que un hebreo ve en Jerusalén algo más que pasa desapercibido a los ojos de cualquier turista. Jerusalén es la «muchacha», la hermosa novia del pueblo. ¡Cuánto amor suscita Jerusalén aun en estado de desolación! (Sal 102,5).

Jerusalén, novia y matrona acogedora, ha prendado el espíritu de los hebreos residentes fuera de la capital, sea en cualquier otro pueblo o ciudad de Israel, sea en la diáspora. El poeta describe con un pasado puntual, equivalente a un presente, el movimiento de gentes por los caminos que suben a Jerusalén: el verbo en tiempo pasado «indica que la mente del salmista se vuelve hacia el pasado y que quiere abrazar en una sola mirada toda la historia de Israel, cuyo centro es la fe en el único Dios verdadero y en Jerusalén como único lugar de su culto. Con esa mirada dirigida al pasado el salmista no pretende excluir el presente» (Lancellotti, 829-830). En efecto, según la reforma deuteronómica, todo israelita debía subir a Jerusalén con motivo de las tres grandes fiestas anuales: la Pascua, Pentecostés y los Tabernáculos (véase Dt 12,5-9; 16,16). En el templo de Jerusalén se debía celebrar a Yahvé (Sal 30,5; 106,49), porque en el templo habitaba «el nombre de Yahvé», también según el Deuteronomio. La ley impuesta a Israel (v. 4b) obligaba tanto a la subida a Jerusalén como al culto en el templo de Jerusalén. Jerusalén es la ciudad santa, en la que se renueva la fe y la condición de ser el pueblo de la alianza. Este motivo religioso resalta aún más la belleza de la ciudad.

El tercer motivo para ensalzar a Jerusalén es político-jurídico. Junto a la casa de Yahvé se alza la casa de David (v. 5b), signo de la asistencia perpetua de Yahvé a la dinastía davídica. La evocación del trono, después del destierro, adquiere matices nuevos: se espera la llegada del rey definitivo, del Mesías. El rey oriental, también el monarca davídico, ha de ejercer la justicia. Las causas eran vistas ordinariamente a «las puertas de la ciudad», pero la corte de casación, el tribunal supremo, estaba en Jerusalén (véase Dt 17,8; 1 R 3,7-11; Pr 20,8; Is 11,3; 16,5; 26,1-3; Jr 21,12; etc.). La ciudad santa ha de ser también la ciudad justa, tal como exigía el profetismo (véase Is 1,21-28). En una palabra, Jerusalén es la ciudad perfecta: sede del culto y de la historia salvífica, sede de la justicia y de la esperanza mesiánica. El trono davídico está vacante, ciertamente, a la espera de la llegada del Mesías (véase Ag 2,21-23; Jr 30,9; Ez 34,23; 37,24).

2.3. *Deseos y bendiciones* (vv. 6-9). El nombre de la ciudad, *Yerušalaim*, se expande en ecos sucesivos: paz (*šalôm*):..., paz…, paz… Jerusalén despierta un deseo vehemente de paz: para la ciudad (v. 6a), portadora de un nombre pacífico, según la etimología del poeta; paz para

quienes viven dentro de las murallas (v. 7a); paz para el templo santo (v. 8b). Porque la paz deseada abarca la felicidad y la prosperidad, el bien y la tranquilidad, el salmista pide tranquilidad para aquellos que aman a Jerusalén (v. 6b); que haya también tranquilidad en los palacios (v. 7b). La paz está unida indisolublemente al bien: paz y bien. Si la paz tiene entidad objetiva y palpable, el bien alude al sentimiento ante el bienestar. «Jerusalén nos ofrece la plenitud del ser y del sentir, de la realidad y de la esperanza, del cosmos y del espíritu, de la posesión y del deseo. El augurio es que Jerusalén realice siempre aquello que su nombre significa» (Ravasi, III, 546). Que todos los que viven en el recinto amurallado de la ciudad o han subido a la capital con motivo de alguna festividad sean arrollados por la paz que fluye de Jerusalén. Que incluso toda la tierra se llene de paz, hasta quedar inundados por la paz, como «las aguas cubren el mar» (Is 11,9).

* * *

Jerusalén continúa siendo la ciudad amada por las tres grandes religiones monoteístas: judíos, cristianos y musulmanes. Por desgracia no es una ciudad de paz, sino en conflicto. Vale para hoy, lo mismo que para tiempos pasados, la pregunta que se formulaba Lorino: «¿Respondes, Jerusalén, a tu nombre, que significa visión y posesión de paz perfecta?». De un modo o de otro, Jerusalén continúa siendo la ciudad de Dios, centro de unión de los creyentes. Muchos quisieran subir a Jerusalén por motivos religiosos. ¡Cuántos más quisieran o quisiéramos que Jerusalén fuese de una forma definitiva la ciudad de paz para todos los humanos…! Lo deseamos por nuestros hermanos y compañeros: por aquellos con quienes comulgamos en la misma fe y con aquellos otros que adoran al mismo Dios, aunque sea con nombres diferentes. Jerusalén ha de ser la ciudad abierta para esas tres grandes religiones y para toda la tierra. ¡Ojalá que esta ciudad se deje lavar por las lágrimas derramadas por Jesús, cuando vino a proclamar sobre ella un evangelio de paz! (véase Lc 18,41-44). En ese momento llegaría a ser nuevamente la ciudad unida y compacta, preparada para albergar a todos en el recinto de sus murallas, mientras a los cristianos continuará remitiéndonos a la Jerusalén de arriba, la bella Jerusalén celeste (Ap 21,11-21). Hasta que lleguemos a la ciudad celeste, deseemos todo bien a todos los hombres «por la casa del Señor, nuestro Dios».

III. Oración

«Dios omnipotente, dígnate concedernos la abundancia de tu paz a los que pisamos los atrios de tu casa, para que, mientras te confesamos con ardor cordial, adquiramos tus bienes celestiales. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,466).

SALMO 123 (122)
ORACIÓN DE LOS AFLIGIDOS

1 *Canción de las subidas.*

A ti levanto mis ojos,
tú que habitas en el cielo.
2 Lo mismo que los ojos de los siervos
miran a la mano de sus amos,
lo mismo que los ojos de la sierva
miran a la mano de su señora,
nuestros ojos miran a Yahvé, nuestro Dios,
esperando que se apiade de nosotros.

3 ¡Piedad, Yahvé, ten piedad,
que estamos hartos de desprecio!
4 Estamos por demás saturados
del sarcasmo de los satisfechos.
(¡Los soberbios merecen el desprecio*!)

V. 4 El texto es oscuro. Qeré: «el desprecio es para los soberbios griegos»; la palabra «griego» ha quedado unida a la palabra precedente (dando una posible forma de la palabra «soberbios») para camuflar la alusión xenófoba; otros: «del desprecio de los orgullosos».

I. VISIÓN DE CONJUNTO

Este poema tan breve no carece de lirismo. «El salmo es de una simplicidad extrema, se diría un apunte, una actitud ilustrada con una comparación y motivada» (Alonso, *Treinta salmos*, 370). Se detecta en

el salmo la espiritualidad de «los pobres de Yahvé»: un creyente piadoso y fiel es el blanco del desprecio y del sarcasmo de los poderosos, carentes de fe y de amor. El fiel, despreciado de ese modo, eleva su oración por sí mismo y por la comunidad: adviértase el paso de «mis ojos» (v. 1) a «nuestros ojos» (v. 2c). A partir de este plural, la piedad divina ha de alcanzar a toda la comunidad, a todos los pobres de Yahvé.

El salmista ora con todo el cuerpo, sobre todo con la mirada. Los ojos del suplicante se elevan hacia lo alto, donde se erige el trono del rey divino (v. 1). Para valorar el gesto de los ojos, recordemos a aquel publicano que «no se atrevía ni a alzar los ojos al cielo» (Lc 18,13). La mirada dirigida al cielo traduce la confianza del orante y también su relación de dependencia con respecto a Dios: Éste es el soberano, sentado en su trono real; el salmista es el súbdito y subordinado, dispuesto a obedecer, y también seguro de encontrar auxilio. La mirada del salmista se detiene en las manos divinas (v. 2c), como los ojos del esclavo se dirigen a las manos de sus señores (vv. 2ab), y no cesará en su empeño, continuará mirando, hasta que las manos de Dios respondan. La mano de Dios, en efecto, «retiene el hálito de los vivientes, / el espíritu de todo ser humano» (Jb 12,10). El orante se presenta con los ojos bien abiertos y las manos desplegadas ante Dios. La mirada y las manos piden que Dios, el Dios poderoso, se incline desde su alto cielo y mire hacia la tierra; tal es el gesto corpóreo que traducimos mediante el verbo «apiadarse».

Esta oración corpórea tiene una motivación: el salmista y todos sus compatriotas están «hartos» de sarcasmos (v. 4b). La motivación es tan genérica que puede aludir al destierro: a las afrentas y a las burlas que han de soportar los deportados «porque su Dios no da muestras visibles de su bondad y poder en las circunstancias históricas en las que se vive» (Kraus, II, 644). Puede aludir también a «los tiempos siguientes a la vuelta del destierro o de la época de Nehemías, cuando la comunidad renaciente se hallaba expuesta al desprecio y a los ataques de los paganos» (véase Ne 2,19; 3,36); es la opinión de la NBJ y de numerosos comentaristas actuales. Puede ser también que los «satisfechos» sean individuos de la comunidad judía, en la que emergen desequilibrios sociales, políticos y económicos. En fin, es una situación tan repetida y repetible que no permite una datación única y segura del salmo, válido, por otra parte, para cualquier tiempo, mientras exista uno o una parte de la comunidad que sufra sarcasmos y desprecios.

La súplica personal (vv. 1-2a) y comunitaria (vv. 2b-4) están perfectamente articuladas: la mirada continuará dirigida hacia lo alto «esperando» que Yahvé «se apiade» de nosotros, «que estamos hartos de desprecios». «No pensemos que el poeta, falto de inspiración, se refugia en repeticiones fáciles. Se trata más bien de concentración en un motivo literario… Primero presenta el gesto por repetición cuádruple, luego coloca el enlace con repetición triple, después dice la situación con diversas repeticiones» (Alonso, *Treinta salmos*, 370). Entre la mirada y el desprecio, la piedad (la inclinación de Yahvé, nuestro Dios) une las dos piezas, como finalidad de la mirada hacia lo alto y como respuesta a la motivación de esa mirada: el desprecio.

II. COMENTARIO: «Piedad, Yahvé, ten piedad»

El peregrino del Sal 121 alzaba sus ojos a los montes, preguntando por la procedencia de su auxilio. La mirada del presente poema va mucho más allá: se dirige hacia el cielo, donde Yahvé tiene su trono (véase Sal 2,4; 11,4; etc.). Es sabido que el oriental ora con todo el cuerpo. Las manos levantadas hacia lo alto son un gesto de súplica o de espera. Lo mismo sucede con los ojos: elevados sobre la tierra y fijos en el cielo, los ojos son un símbolo confesional de la trascendencia divina.

Dos comparaciones traducen el alcance de la mirada suplicante. Los ojos del siervo o de la sierva se centran en la mano del señor o de la señora, están pendientes de esa mano. Se establece un diálogo entre los ojos y la mano. Es normal que los ojos del siervo o sierva estén atentos a la más mínima insinuación de su señor o señora para cumplirla. La mirada, en este caso, significa espera, dependencia, humildad. Pero la mano del señor o señora no sólo da órdenes, o intimida con amenazas, sino que también concede favores. Es una mano benefactora (véase Sal 31,20; 104,27-28; Is 30,18). En este caso el gesto de la mirada es la expresión de la confianza humana y de la solicitud divina. El sustantivo «siervo», además de designar el estado de esclavitud o de sumisión del vasallo con relación al soberano, es un término honorífico: el ministro, por ejemplo, es siervo del rey, como lo es el hijo con relación al padre. Tendrá una actitud reverencial ante el padre, pero también será una actitud de amor. Algo similar sucede con el siervo o la sierva nacidos en esclavitud: forman parte de la fa-

milia en la que han nacido. Puesto que el Señor es Dios, se entiende que converjan en un mismo gesto la dependencia y el amor, el temor/veneración y la confianza absoluta; es la reacción ante el misterio divino, «tremendo y fascinante». La doble comparación, mientras tanto, sirve para diferir la solución. Da la impresión de que el poeta se recrea en la elevación de los ojos suplicantes.

La segunda parte del v. 2 identifica al que está entronizado en el cielo, y la mirada ya no es única, sino plural: «Nuestros ojos miran a Yahvé, nuestro Dios». El diálogo entre los ojos y las manos, aunque el poeta no hable explícitamente de la mano de Yahvé, se basa en el Dios de la alianza, cuyo nombre es Yahvé. Un cálido abrazo de amor le vincula con su pueblo: es «nuestro Dios». De él dice el profeta Isaías, por ejemplo: «El Señor espera para apiadarse, / aguanta para compadecerse…/ Dichosos los que esperan en él… / No tendréis que llorar, / porque, al oír tu gemido, se apiadará» (Is 30,18-19). Gloso este texto profético aplicado al salmo: «al ver tu mirada se apiadará». Así, mientras el orante asciende a Dios con su mirada, Dios se inclina con su benevolencia. Llegado este momento se introduce la voz en la escena, hasta ahora centrada en los ojos y en las manos: «¡Piedad, Yahvé, ten piedad, / que estamos hartos de desprecio!» (v. 3). Esta petición es semejante a la petición de justicia de otros salmos. El orante no alega ningún mérito propio; sencillamente confía en «Yahvé, nuestro Dios».

El motivo de la oración y de la esperanza se ratifica y amplía en el verso final: «Estamos por demás saturados / del sarcasmo de los satisfechos». El poeta no alude necesariamente a los dirigentes de la nación o de las naciones. El adjetivo «satisfecho» se aplica a los hombres, o a las mujeres, confiados en sí mismos o despreocupados (Is 32,9); son los ricos influyentes (Am 6,1) y también las naciones opresoras (Za 1,15). Se dirigen a Dios con palabras tan irónicas e insolentes como éstas: «¡Listo, prepare su acción de modo que la veamos. Acérquese y venga el plan del Santo de Israel, y que lo sepamos!» (Is 5,19). Los satisfechos son gente orgullosa, una clase totalmente distinta a la de los pobres de Yahvé. Un autor posterior ha vocalizado el vocablo que he traducido por «soberbios» de modo distinto, de modo que el lector vea que el poema habla de los «altivos jonios (griegos)», refiriéndose a los seléucidas (véase nota textual). En todo caso Yahvé no puede retardar su respuesta piadosa cuando tan grande es la hu-

millación y el desprecio que viven sus siervos. Hasta que Yahvé responda, y mientras el orante espera, continuará con la mirada elevada hacia el trono del Rey. Sin duda que se inclinará hacia su fiel y responderá piadosamente, porque él mismo es un Dios piadoso.

* * *

No propone este salmo una espiritualidad de la esclavitud, sino de la absoluta confianza en Dios. La oración de este salmo no es pródiga en palabras, que son las mínimas, sino que ora el cuerpo: la mirada que se eleva hacia el trono real de Dios; la inclinación de Dios hacia el grupo de los pobres, la comunidad despreciada. El diálogo, pues, se establece entre la mirada del siervo y la mano del señor, o de la sierva y de la señora. Es una mano benefactora, como sin duda lo será la mano divina, una vez que Dios se incline hacia la tierra. El salmo es también un modelo de oración sostenida: los ojos permanecerán elevados hacia lo alto hasta que Dios responda, abrigando, eso sí, la esperanza de que Dios mostrará benevolencia para rehabilitación de los humildes y desprecio de los orgullosos. El suplicante se sabe «pobre y desgraciado» (Sal 70,6); Dios vendrá pronto en su auxilio. Sirve como ejemplo del Nuevo Testamento el gesto del pecador: sabiéndose tal, ni siquiera se atrevía a «elevar los ojos al cielo» (Lc 18,13), pero el gesto, una vez más el gesto, indicaba dónde estaba la raíz del pecado, a la vez que decía: «¡Oh Dios! ¡Ten compasión de mí que soy pecador!». El publicano halló piedad ante Dios; el fariseo, no, «porque el que se enaltece será humillado; y el que se humilla será ensalzado» (Lc 18,14). Para orar, como puede apreciarse, no se necesitan las muchas palabras, sino el corazón que sabe hacia dónde debe mirar y qué tiene que indicar. Este salmo es la oración de los que, por ser pobres, confían en la piedad de Dios.

III. Oración

«Oh Dios que habitas en los cielos, hacia ti elevamos nuestros ojos suplicantes, para que, ahuyentados los oprobios de los soberbios, nos concedas piadosamente tu gran compasión. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,467).

SALMO 124 (123)
EL SALVADOR DE ISRAEL

[1] *Canción de las subidas. De David.*

Si Yahvé no hubiera estado por nosotros
-que lo diga Israel-,
[2] si Yahvé no hubiera estado por nosotros,
cuando unos hombres nos asaltaron,
[3] vivos nos habrían tragado
en el ardor de su cólera.
[4] Las aguas nos habrían arrollado,
un torrente nos habría anegado,
[5] nos habría llegado al cuello
el agua en su vorágine.

[6] ¡Bendito Yahvé, que no nos hizo
presa de sus dientes!
[7] Nuestra vida escapó como un pájaro
del lazo del cazador.
El lazo de rompió,
nosotros escapamos.
[8] Nuestra ayuda es el nombre de Yahvé,
que hizo el cielo y la tierra.

I. VISIÓN DE CONJUNTO

El salmo anterior, el 123, era una súplica válida para cualquier clase de peligro en el que se encontrara la nación. El presente salmo es una acción de gracias apta para las liberaciones del pasado y del futuro. Favorecen la vigencia de este poema muchas de sus imáge-

nes, que ya nos son familiares: «ser tragados vivos» (v. 3a; Sal 55,16); las aguas arrolladoras (v. 4; Sal 18,5.7.17-18; 32,6; 42,8; 46,4; 69,2-3); los hombres en cuanto hostiles (v. 2b; Sal 56,12; 118,6); la trampa del cazador (v. 7; Sal 9,8; 11,1; 91,3-4); los arrogantes o insolentes, aplicado en este poema a las aguas: «el agua en su vorágine» (v. 5b; Sal 86,14; 119,51.78); la bendición divina unida a la liberación (v. 6; Sal 28,6; 31,22; 41,14; 66,28; 89,53; 106,48); el nombre de Yahvé como fuente de salvación (v. 8; Sal 20,2.8; 121,2). Muchas corrientes tradicionales, e incluso expresiones literales, se remansan en este salmo. «El estilo de reminiscencia –escribe Alonso– produce el efecto de sentirse uno en casa, lo contrario de la sorpresa. Se aprecia el poema sin esfuerzo… El salmo discurre aprisa y es probable que no deje tiempo para que resuenen tantas reminiscencias; la sensación de lo habitual poco definido domina» (Alonso, *Treinta salmos*, 378).

Destaco dos de las imágenes mencionadas: el agua y el fuego, y las que pertenecen al arte venatorio. El agua y el fuego son aparentemente opuestos; sin embargo, en no pocos textos bíblicos están unidos por sus efectos destructores. Se trata, obviamente, de las aguas caóticas y del fuego abrasador. Ambos, unidos o por separado, conducen a la muerte. De uno y de otro peligro libera Yahvé. Pensemos, por ejemplo, en Si 51,3-5: «Me salvaste de múltiples peligros: / del cerco apretado de las llamas, / del incendio de un fuego que no ardía; / del vientre de un océano sin agua»; o bien en Is 43,2: «Cuando cruces las aguas, yo estaré contigo: / la corriente no te anegará. / Cuando pases por el fuego, no te quemarás: / la llama no te abrasará». El animal acorralado se revuelve contra el cazador y éste es presa de los dientes de la fiera (v. 6b; Sal 22,13-14). La red pajarera figura en muchos lugares bíblicos, como dije con anterioridad. El pueblo sometido o desterrado no puede emprender el vuelo si alguien no rompe el lazo. El pueblo ha sido asaltado por los hombres (v. 2b), tan sanguinarios como las fieras (v. 6b), tan astutos como los cazadores (v. 7a). Pretenden acabar con la vida del pueblo (v. 3a), como destruyen las aguas caóticas o el fuego devorador.

En el salmo se distinguen con nitidez dos secciones o estrofas. La primera (vv. 1-5) sigue el modelo de prótasis-apódosis, construcción también frecuente en la Biblia; por ejemplo: «Si Yahvé Sebaot no nos hubiera dejado un resto, / como Sodoma seríamos, / a Gomorra nos pareceríamos». A la doble prótasis de los vv. 1-2 corresponde la triple apódosis de los vv. 3-5. La segunda sección, estrofa, del salmo se ini-

cia con una bendición (v. 6), con una referencia a los hombres dispuestos a tragarse vivo al pueblo de Israel (v. 3). Tras la bendición viene el símbolo venatorio (vv. 6b-7), para finalizar el salmo con una antífona litúrgica de confesión y de gratitud (v.8), formando paralelismo con la bendición. Da la impresión de que todo el poema se encamina hacia la conclusión. Alonso da una explicación psicológica de este proceso: «La cercanía palpable de la muerte produce un choque espiritual, como un vacío repentino: tocamos la contingencia radical de nuestro ser. Uno se queda sin habla, temblando, y el temor atestigua que la vida continúa. Cuando uno comienza a recobrarse, los recuerdos invaden el vacío y buscan expresión enérgica, más que precisa» (Alonso, *Treinta salmos*, 378).

II. Comentario: «Nuestro auxilio es el nombre del Señor»

El verso final con el que encabezo el comentario es casi una repetición del Sal 121,2, y ha cuajado como fórmula litúrgica. El poder creador de Dios es también el poder salvador: la creación y la historia están estrechamente unidas bajo el mismo poder creador y salvador. Dios está al frente de la historia de su pueblo, y los enemigos cósmicos, aunque aparezcan en el salmo con aspecto histórico, son vencidos y dominados por Yahvé.

2.1. *El Dios «por nosotros»* (vv. 1b-5). El dogma central de la fe israelita, «Dios-con-nosotros», tiene un matiz peculiar en este salmo al presentar a Dios totalmente volcado en la salvación de su pueblo: es el «Dios-por-nosotros». Con esta proclamación, vinculada originalmente a la guerra santa, exhorta Nehemías a enfrentarse con los adversarios que dificultan la reconstrucción de la nación: «Nuestro Dios combatirá por nosotros» (Ne 4,14). En el poema se diluye el grito bélico y la expresión adquiere un matiz litúrgico, confesión de la confianza en Yahvé. Israel en su totalidad así lo reconoce y expresa en el curso de una celebración litúrgica, como se deduce de la rúbrica del v. 1b: «que lo diga Israel». Si Yahvé no hubiera sido el Dios viviente, sino inerte como otros dioses (Sal 27,13; 94,17; 109,92), Israel habría perecido, presa de las vicisitudes históricas. Los adversarios, aunque se trate de naciones poderosas (véase Is 9,11; Jr 51,34; Sal 79,7), no son más que hombres mortales, opuestos al inmenso poder divino. Yahvé ha intervenido y el pueblo ha sido liberado.

Si así no hubiera sido, si Yahvé no hubiera sido un Dios «por su pueblo», éste habría sido tragado vivo, como una oveja engullida, por ejemplo, por las fauces del león. Algo así es la muerte: un monstruo insaciable. Cuando Isaías describe la senda que recorre el pueblo desterrado que retorna al suelo patrio dice: en ella «no habrá león, ni por ella subirá bestia salvaje, no se encontrará en ella; los rescatados la recorrerán» (Is 35,9). Este pueblo no ha sido tragado vivo porque Yahvé estaba «por él». Los asaltantes echaban fuego por las narices, como si fueran un volcán. Si Yahvé no hubiera estado «por su pueblo», éste habría sido consumido por el ardor de la cólera (v. 3b). Se parecen los asaltantes a las aguas arrolladoras (v. 4) y encrespadas (v. 5b) que anegan al pueblo. Habría perecido el pueblo de Dios en este caos acuático, si Yahvé no hubiera estado «por él». Cuando el pueblo estaba a punto de morir ahogado, «con el agua al cuello», intervino el Dios «por nosotros» y salvó a su pueblo de una muerte segura.

2.2. *Bendito sea Yahvé* (vv. 6-8). La liberación del peligro es motivo de agradecimiento litúrgico. La primera estrofa, como hemos visto, ha de ser entendida en un ámbito litúrgico: la confesión del «Dios-por-nosotros», tal como ha de proclamar el pueblo, se torna bendición (agradecimiento) a Dios, que se ha mostrado grande en favor su pueblo. Éste ha estado a punto de ser despedazado por los dientes de las fieras, de ser atrapado por la muerte, pero Yahvé no lo consintió: «No nos hizo presa de sus dientes» (v. 6), sino que «rompía la mandíbula al inicuo, le arrancaba la presa de los dientes» (Jb 29.17).

La imagen zoomorfa atrae una segunda imagen propia de la caza: el pueblo, como si fuera un pájaro, ha sido apresado por el lazo del cazador; inmóvil el cuello, no puede escapar, a no ser que otro desate el lazo (v. 7). El símbolo del cuello apresado y la liberación evocan dos pasajes de Isaías: «Te sientes despavorido ante la furia del opresor, en cuanto se aplica a destruir. Pues ¿dónde está la furia del opresor? Pronto saldrá libre el que está en la cárcel, no morirá en la hoya, no le faltará el pan» (Is 51,13b-14). «Sacúdete el polvo, levántate, cautiva Jerusalén. Libérate de las ligaduras de la cerviz, cautiva hija de Sión» (Is 52,2). Retorno al salmo. Sea por los movimientos convulsos del ave mortalmente atrapada, sea que Yahvé deshace el lazo como arranca de las fauces devoradoras de los animales salvajes, lo cierto es que «el lazo se rompió, nosotros escapamos» (v. 7b). El liberado siente la necesidad de dar gracias a Dios por el don ya inesperado de la libertad.

El verso final, a la vez que confesión del poder del nombre divino, es una alabanza a Yahvé, equivalente a la bendición del v. 8. La confianza que marca indeleblemente al salmo se fundamenta, en definitiva, en el poder de Dios, creador del cielo y de la tierra. «El nombre es el poder de protección por medio del cual Yahvé guarda a su pueblo y en el que el orante confía» (Kraus, II,651). En el verso final, cima del salmo, queda patente la base de la esperanza y algo más: que el Dios «por nosotros» es el Dios que se declara en favor de los perseguidos, como leemos en *Sefer ha-Aggadà*: «Dios está de parte de los perseguidos. Siempre. Si un justo persigue a otro justo, Dios está de parte del perseguido. Si un impío persigue a un justo, Dios está de parte del perseguido. Si un impío persigue a un impío, Dios está de parte del perseguido» (en Ravasi, III, 564).

* * *

«Si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros?», se pregunta Pablo en Rm 8,31. Los peligros pueden ser tan intensos como la angustia, tan persistentes como la tribulación; pueden acechar como el hambre o como la persecución, o sumergirnos en la vorágine tan formidable como la muerte. «En todo esto salimos más que vencedores gracias a aquel que nos amó», continúa confesando Pablo (Rm 8,37). El Dios del salmista, como el Dios de Pablo, como nuestro Dios, es un Dios «por nosotros», cuyo «Nombre» protege y ayuda. Los enemigos, comparados con él, son únicamente hombres, seres humanos frágiles y abocados a la muerte. Nada ni nadie puede oponerse con eficacia al poder creador de Dios, que es, simultáneamente, un poder salvador: está de parte de los perseguidos y es la esperanza de cuantos confían en su Nombre.

III. ORACIÓN

«Cierra, Señor, las fauces de los malvados, que intentan devorar con los crueles dientes de la maledicencia, para que, los que desconfiamos de nuestra fuerza, seamos protegidos con el poder de tu nombre. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,469).

SALMO 125 (124)
DIOS PROTEGE A LOS SUYOS

1 *Canción de las subidas.*

Los que confían en Yahvé son como el monte Sión,
inconmovible, estable para siempre.
2 ¡Jerusalén, de montes rodeada!
Así rodea a su pueblo Yahvé
desde ahora y para siempre.

3 Nunca caerá el cetro impío
sobre la heredad de los justos,
para que* los justos no alarguen
su mano a la maldad.

4 Favorece a los buenos, Yahvé,
a los rectos de corazón.
5 ¡A los que se desvían por sendas tortuosas
los suprima Yahvé con los malhechores!
¡Paz a Israel!

V. 3 «para que»; otros: «a no ser que».

I. VISIÓN DE CONJUNTO

Gunkel, llevado por la primera impresión que le producía, clasificó este salmo en el grupo de «lamentación nacional», aunque admitía que las formas propias de este género tan sólo se advierten en los vv. 4 y 5. Si nos atenemos al v. 2, en efecto, debemos relacionar este

poema con el Sal 122, o con el Sal 46: «himnos de Sión». No habrá que orillar la proclamación colectiva de la confianza (v. 1), basada quizás en un oráculo (v. 4), ni el tema de los vv. 4-5, propios de la teología de la retribución, o el matiz del último estico del salmo («¡paz a Israel!»), para concluir, una vez más, que es imposible clasificar nítidamente el salmo, y que su clasificación bajo un único género no es justa para un poema «vacilante entre lo didáctico y lo lírico, entre la súplica y la profesión de certeza» (A. González Núñez, 557).

El salmo se mueve en una básica y doble polaridad: estabilidad-inestabilidad y buenos-malhechores. El «monte Sión» es estable, porque el Señor ha cimentado su monte santo para siempre (Sal 48,9). Estables son también las montañas que rodean a Jerusalén, como si fueran sus murallas. Jerusalén ni siquiera necesita murallas protectoras, porque Yahvé es la auténtica muralla de la ciudad: «seré para ella –oráculo de Yahvé– muralla de fuego en torno y gloria dentro de ella» (Za 2,9). Estable es la tierra que le fue asignada al pueblo de Dios como lote recibido cuando se distribuyó la tierra entre las tribus (v. 3a); es un lote que ha de pasar de padres a hijos, generación tras generación. Los que confían en Yahvé se asemejan al monte Sión; gozan de la estabilidad de Sión, de la estabilidad de las montañas, de Dios mismo y del lote hereditario. Pero ¿si los justos tienden su mano a la maldad? (v. 3b), ¿si se desvían por sendas tortuosas? (v. 5a); en ese caso Yahvé los suprimirá, incurrirán en la suprema inestabilidad de la muerte. Ésta afecta de suyo a los malhechores (v. 5b), cuyo dominio opresor pretenden extender sobre el lote de los justos (v. 3a: «el cetro impío» puede ser entendido también como la «tribu impía». No sabemos si el autor juega con la doble acepción del vocablo hebreo –cetro o tribu–; en todo caso es claro que los malhechores son malvados o impíos, codiciosos del lote de los justos). Pero también pueden ser aquellos otros que se desvían, que han dejado de ser «buenos» y se han unido al grupo de los malhechores, porque han tendido su mano a la maldad (v. 3b). Éstos, en tiempos pasados, pueden haber confiado en Yahvé; ahora, ya no; han renegado de «su pueblo» (v. 2b) y ya no pertenecen a Israel, para el que se pide la paz (v. 5c); ya no son «justos», ni «buenos», ni «rectos». ¿Qué circunstancias han podido propiciar este cambio?

El salmo puede responder a diversas situaciones históricas. Puede hacer al caso la época del Cronista, que sustituye las armas por la

oración. Pero el optimismo del salmo no concuerda con el tiempo en el que Judá forma parte de Transeufratina, una provincia del imperio. Hay quien piensa más bien en los tiempos de los seléucidas, bien bajo el reinado de Antíoco III o del malvado Antioco IV, que intentó poner «su cetro» violento sobre Jerusalén. Nunca sabremos con precisión en qué tiempo fue compuesto este poema. Tampoco es muy necesario. Es posible que a los enemigos externos se unan los desertores del pueblo de Dios. En todo caso el salmista no recurre a la fuerza armada para defenderse; su arma es la oración.

Las dificultades y peligros actuales en los que vive el pueblo (v. 3) remiten, por una parte, a la estabilidad de la ciudad como imagen de los que confían en Yahvé (vv. 1-2), y, por otra, a la bendición de los buenos y a la inestabilidad de los malhechores (vv. 4-5). Aunque existan indicadores objetivos para distinguir estas tres partes, la doble polaridad de la que hablé anteriormente unifica toda la composición: la solidez de los montes (vv. 1-2) es la base para plantear el problema del v. 3 y solucionarlo en los vv. 4-5. Dada la brevedad del poema, lo comento en su conjunto, sin distinguir estrofas.

II. COMENTARIO: «Yahvé rodea a su pueblo»

La antigua ciudad jebusea, posteriormente la Sión davídica sobre la que estaba edificada la ciudad de David y el templo, era proverbialmente inexpugnable, según aquel dicho: «No entrarás aquí, porque hasta los ciegos y cojos bastan para rechazarte» (2 S 5,6). Rodeado de montañas por el Este y por el Oeste, y de valles por el Este y Suroeste, el monte Sión tenía unas defensas naturales, que lo hacían infranqueable a los ejércitos invasores (véase Is 14,32; 28,16; 54,10; Sal 78,68-69; 87,1-2). Tan sólo por el Norte podía venir la calamidad (Jr 1,14). Si la defensa geográfica es insuficiente, Dios la protege con su presencia salvadora (Sal 132,13-14) y con su fuego teofánico (Za 2,9). El monte Sión tiene la estabilidad propia de Yahvé, «inconmovible, estable para siempre» (v. 1). Desde una perspectiva teológica, las montañas cobijan a la ciudad, como si fueran sus murallas; Dios cobija a su pueblo, como el ave madre a sus polluelos: «Lo envuelve, lo sustenta, lo cuida, como a la niña de sus ojos. Como un águila incita a su nidada revoloteando sobre sus polluelos, así él despliega sus alas y lo toma, y lo lleva sobre su plumaje» (Dt 32,10b-11). Yahvé es para

Sión no sólo cerco protector, sino también fundamento sólido e inamovible. Una ciudad tan firme y defendida causa admiración –«¡Jerusalén, de montes rodeada!» (v. 2a)–; una admiración que se incrementa al aplicar la consistencia a los que confían en Yahvé, y el abrazo protector y amoroso a la ciudad en la que habitan los que afirman su fe confiada y esperanzada en Yahvé: «son como el monte Sión, asentado para siempre» (v. 1b); son como la ciudad rodeada por Yahvé «ahora y para siempre» (v. 2b). El tiempo histórico y la eternidad divina se funden en un abrazo.

Tras la profesión de confianza, el v. 3 permite entrever la dificultad actual en la que se encuentran la ciudad y los que confían en Yahvé. El poeta no recurre para ello a la lamentación, sino a una nueva expresión de confianza: «Nunca caerá el cetro impío / sobre la heredad de los justos» (v. 3a). El poder de los impíos se cierne sobre la tierra repartida y recibida por Israel en propiedad. Ignoramos quién se oculta tras la imagen del «cetro impío» o «la tribu impía»: ¿los samaritanos que se opusieron a la reconstrucción emprendida por Esdras y continuada por Nehemías? (véase Esd 9-10; Ne 2,10.19; 3,33-35; 4,1-2; 6; 13); ¿una nación extranjera?; ¿acaso algún dirigente político de la propia comunidad? (véase Ne 5,9). No lo sabemos. Al parecer, ese poder hostil intenta adueñarse de la tierra del reposo, el don que Yahvé otorgó a su pueblo. Quien tal cosa pretenda, sea el que sea, ha de saber que la tierra dada al pueblo de Dios está tan eficazmente defendida por Yahvé, tan protegida por él, como lo está el monte Sión y la ciudad. El «cetro impío» o la «tribu impía» no hallarán reposo en la heredad de Yahvé. Esta promesa, sin embargo, está condicionada a la conducta de los justos. Éstos pueden optar por el mal, «alargan su mano a a maldad» (v. 3b). En este caso la tierra pasará a manos de otros, que la poseerán y dominarán, como sucedió en tiempos no tan antiguos como fueron los del destierro. El salmista quiere conjurar precisamente este peligro; recuerda, por ello, la doctrina retributiva en los dos últimos versos del salmo.

Dios será bueno con los buenos, con los rectos de corazón que han mantenido la fe y la confianza en él. Pero aquellos que han abandonado los caminos de Dios (Sal 18,22; 25,4; 27,11; 86,11; etc.) y frecuentan los caminos espaciosos del mal (Sal 10,5; 107,17; 119,29.101.104; etc); aquellos que se han convertido en «malhechores», idólatras con los idólatras, tienen un destino muy definido: la muerte.

El destino de los que han permanecido fieles es la gloria y la belleza: el bien, pedido para el «Israel de Dios» (v. 5c: «¡Paz a Israel!»). Comenta san Agustín: «Los desheredados no aman la paz; no aman la paz, porque dividen la unidad. La paz es la posesión de los piadosos, la posesión de los herederos» (*Enarraciones*, IV, 319).

* * *

El pueblo de Dios se caracteriza por la confianza. Su poder es tan inquebrantable como lo es el propio monte Sión: no se tambaleará porque ha sido afianzado por el poder divino. La firmeza del pueblo de Dios, sin embargo, no se deriva de su confianza, sino del hecho de que es un pueblo protegido por el Dios presente que lo rodea, como las montañas rodean a Jerusalén. Porque Dios está presente en medio de su pueblo, únicamente por esta razón, la codicia y los deseos de los impíos tienen un freno: jamás podrán asentarse sobre el lote de los justos. Si algún día éstos olvidan el camino de la justicia y siguen a los idólatras (a los malhechores) serán borrados del pueblo de Dios, porque previamente han depuesto su confianza en Dios. La herencia del verdadero Israel, del pueblo de Dios, será la paz: «¡Paz a Israel!». El creyente que ora con este salmo cultiva su confianza en Dios y ratifica el fundamento de la misma: la presencia de Dios que lo rodea.

III. Oración

«Señor, aleja del lote de los justos las iniquidades de los insurgentes, para que aquellos que confían totalmente en ti no sean abatidos por la borrasca de las tentaciones. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,479).

SALMO 126 (125)
CANTO DE REGRESO

[1] *Canción de las subidas.*

Cuando Yahvé repatrió a los cautivos de Sión*,
nos parecía estar soñando;
[2] entonces se llenó de risas nuestra boca,
nuestros labios de gritos de alegría.
Los paganos decían: ¡Grandes cosas
ha hecho Yahvé en su favor!
[3] ¡Sí, grandes cosas ha hecho por nosotros
Yahvé, y estamos alegres!

[4] ¡Recoge, Yahvé, a nuestros cautivos*,
sean como torrentes del Negueb!
[5] Los que van sembrando con lágrimas
cosechan entre gritos de júbilo.
[6] Al ir, van llorando,
llevando la semilla*;
y vuelven cantando,
trayendo sus gavillas.

V. 1 «repatrió a los cautivos de Sión»; otros: «cambió la suerte de Sión».

V. 4 «Recoge, Yahvé, a nuestros cautivos»; otros: «Cambia, Yahvé, nuestra suerte».

V. 6 «la semilla», en el texto hebr. precedido de «zurrón»: «el zurrón de la semilla».

I. Visión de conjunto

Los judíos que sobrevivieron al exterminio nazi y se embarcaron hacia Palestina, al ver el Carmelo y la costa, dijeron, según escribe A. Chouraqui: «Cantamos el Sal 126, que parecía haber sido escrito para esta circunstancia: el retorno de los presos de Sión hacia la tierra prometida. El salmo se convirtió de una forma imprevista en una realidad que palpitaba en nuestras vidas heridas. ¡Los prisioneros que el Señor traía, liberados al fin, a la tierra prometida, éramos nosotros! La risa que llenaba la boca del salmista hace ya 2.500 años era nuestra risa y nuestra lengua cantaba su cántico» (citado por Ravasi, III, 576). Es una primera lectura, alusiva a los que retornaron de Babilonia, tal como traduce la NBJ: «Cuando Yahvé repatrió a los cautivos de Sión» (v. 1a). El texto hebreo, sin embargo, podría prestarse a otra lectura y traducción: «Cuando Yahvé cambió la suerte de Sión», aplicable a cualquier cambio de situación. Sin embargo, la mayoría de los casos en los que aparece la expresión «cambiar la suerte» se refiere al retorno del destierro (véase Jr 29,14; 30,18; 31,23; 32,44). En otros pasajes tiene un alcance escatológico (Jr 33,26; Ez 29,25) o alude a otras naciones (Jr 48,47; 49,6.39). Es probable que el poeta tenga ante sí el retorno de Babilonia, la primera repatriación todavía incompleta. Y el salmo queda abierto a otros tiempos de repatriación (de la diáspora, por ejemplo) y a otros cambios trascendentales de suerte. Se explica de este modo la petición del v. 5: «Cambia, Yahvé, nuestra suerte».

Lo que parecía un sueño no ha terminado en desengaño, como sucede en Is 29,8: «Como sueña el hambriento que come / y se despierta con el estómago vacío, / como sueña el sediento que bebe / y se despierta con la garganta reseca…». Pudo ser un sueño para todos los desanimados que no acababan de dar crédito a la realidad que estaba por venir (véase Is 40,27; 48,1-11; 50,2); para los soñadores de este poema el sueño se ha convertido en una realidad exultante: la risa en la boca (v. 2a), las canciones jubilosas en los labios (v. 2b) y la alegría inundando todo el ser (v. 3b) han suplantado a la tristeza y el llanto de otros tiempos. Tal como anunciaba Isaías: «Los redimidos por Yahvé volverán, / entrarán en Sión con aclamaciones, / y habrá alegría eterna sobre sus cabezas. / ¡Regocijo y alegría les acompañarán! / ¡Adiós penar y suspiros!» (Is 35,10).

La cosecha, sin embargo, no ha sido tan copiosa como generosa fue la sementera. ¡Cuántas semillas fueron enterradas en el surco! ¡Cuántas vidas humanas se desangraron a lo largo del camino! ¡Cuántos israelitas están aún dispersos entre las naciones: se han quedado en Babilonia o moran en naciones extranjeras! Es preciso que Yahvé intervenga nuevamente en la tierra estéril del destierro o en la tierra calcinada de la diáspora. Como la lluvia torrencial hincha súbitamente las torrenteras del Negueb, los cauces que conducen a la patria han de llenarse con la corriente de nuevos repatriados (v. 4). De este modo, el júbilo de la cosecha enjugará las lágrimas de la sementera (v. 5); los cantos del regreso suplantarán al llanto de la partida (v. 6). La vuelta del destierro queda abierta a «cambios de suerte» posteriores, hasta que se muestre la gloria de Dios a todas las naciones, hasta la «parusía» de Yahvé que sigue sin producirse.

El poema tiene dos estrofas bien delimitadas. La primera mira hacia el pasado: «Cuando Yahvé repatrió a los cautivos de Sión [o cambió la suerte de Sión]» (v. 1b); la segunda es una súplica formulada en el momento presente: «¡Recoge, Yahvé, a nuestros cautivos [o Cambia, Yahvé, nuestra suerte]» (v. 4). La primera está centrada en la felicidad originada por las proezas divinas. Formalmente existe una correspondencia entre los soñadores (v. 1b) y los alegres (v. 3b). En la segunda, tras la petición, domina la metáfora agrícola, desde los torrentes del Negueb a la sementera y a la cosecha.

II. Comentario: el cambio de suertes

El paso de la muerte a la vida, del destierro a la repatriación, es un cambio de suertes. Pero el cambio no se agota en un momento puntual de la vida del pueblo. Las lágrimas del sembrador están siempre a punto; el gozo del que cosecha ya llegará, porque «uno es el sembrador y otro el segador» (Jn 4,37). Mientras exista alguna semilla humana enterrada en el surco, sin que haya brotado la espiga y madurado el grano, será tiempo de espera y de súplica: que Dios cambie nuestra suerte (v. 4). El poeta goza con el cambio de suertes acaecido en el pasado y mira esperanzadamente hacia el futuro.

2.1. *Celebración del cambio de suerte* (vv. 1-3). El retorno de los desterrados en Babilonia fue, ciertamente, un acontecimiento extraordi-

nario anunciado por los profetas del destierro y por algunos otros escritos bíblicos (véase Jr 3,14-16; Am 9,14; Dt 6,11; 1 R 8,46-51; etc.). Pero posiblemente no es ese retorno ni el cambio definitivo ni lo únicamente celebrado por este poema. De hecho el pueblo que retornó al hogar patrio continuó viviendo la alternancia de entusiasmo y de abatimiento, de opresión y de esperanza mesiánica. El regreso de los desterrados es uno de los «cambios de suerte», pero no el único. Como la restauración definitiva «no se ha realizado todavía, hay lugar para soñar sobre ella celebrándola, y al mismo tiempo para urgirla con la súplica. Y así el orden de actitudes en el salmo es precisamente el justo» (A. González Núñez, 561).

El v. 1 describe con intensidad el efecto de la restauración, de la vuelta del destierro, como una de las repatriaciones o uno de los cambios de suerte. Cuando esa realidad se impuso –cuando Yahvé repatrió a los cautivos o cambió la suerte de Sión–, «nos parecía estar soñando» (v. 1b). El alcance de esta frase no es meramente psicológico, el fin de un mal sueño y el comienzo de una realidad que llena de dicha, sino que tiene un alcance teológico. Pedro, liberado de la prisión, cree que está viviendo una visión (Hch 12,9); Joel anuncia que, cuando Yahvé derrame su espíritu, los ancianos soñarán (Jl 3,1). Es decir, Dios interviene en la historia de acuerdo con la palabra revelada a sus siervos los profetas. La repatriación no es comprensible como mera coyuntura histórica, sino como cumplimiento de la palabra de Dios anunciada por los profetas.

La intervención divina, que cambia la suerte del pueblo, genera una oleada de alegría, reflejada en la boca llena de risas, en la lengua que se desata en canciones frenéticas e inarticuladas (parecidas a nuestro «¡hurra!», v. 2a), en todo el ser inundado de felicidad (v. 2b). Es el clima gozoso que se respira en la profecía de Jeremías: «Voy a hacer volver a los cautivos de las tiendas de Jacob… Y saldrá entre ellos loor y voz de gente alegre» (Jr 30,18-19). Envuelta en una alegría tan generalizada, se percibe la voz de dos grupos que confiesan las proezas realizadas por Yahvé. La primera es la voz de los gentiles. En tiempos pasados se preguntaban: «¿Dónde está su Dios?» (Sal 42,4.11; 79,10; 115,2). Ahora no tienen más remedio que confesar: «¡Grandes cosas ha hecho Yahvé en su favor!» (v. 2b). La salvación de Israel es una prueba de la existencia de Dios (Ez 36). Yahvé «ha desnudado su santo brazo a la vista de todas las naciones» (Is 52,1), como hizo ante

el Faraón en otros tiempos. El pueblo favorecido pronuncia las mismas palabras dichas por los gentiles: «¡Grandes cosas ha hecho por nosotros Yahvé!» (v. 3a). La reacción del pueblo en aquel entonces fue la alegría, el asombro, las risas. Pero ahora, ¿qué?

2.2. *Petición del cambio de suerte* (vv. 4-6). El imperativo del v. 4, la primera palabra de la estrofa, es una réplica de la declaración inicial: «Recoge a nuestros cautivos». Ya vimos a qué posible situación histórica obedecía esta petición: a la repatriación de los judíos de la diáspora o a la restauración total del pueblo repatriado. El poeta compara esta situación con los torrentes del Negueb: habitualmente secos, con las lluvias torrenciales se llenan de agua, portadora de vida a las estériles tierras del desierto. Que algo así sea Dios con su pueblo: un agua que dé lozanía al pueblo desfallecido y seco. «Hubo en otro tiempo aguas refrescantes y vivificadoras, cuando Yahvé cambió la suerte de Sión (v. 1), pero ahora los valles regados por los arroyos están secos. El vigor salvífico se ha desvanecido. Se pide a Yahvé que milagrosamente renueve los manantiales agotados e imprima un giro decisivo en la suerte de la comunidad» (Kraus, II, 663).

La comparación geográfica se completa con la agrícola. Parte esta comparación probablemente de un proverbio: «Los que siembran con lágrimas cosechan entre cantares» (v. 5). El proverbio se explicita con una serie de polaridades: ir y venir, sembrar y recoger, llanto y risa (vv. 5-6). Se parte con llanto, se regresa con cantos; se marcha llevando la semilla, se vuelve trayendo las gavillas. En el centro de estos movimientos está la semilla. El hecho de enterrarla en tierra es luctuoso –es una entrega para la muerte, sin que por ello haya que acudir a ningún rito pagano: la muerte de un dios (de Osiris, por ejemplo)–, porque el grano enterrado ha de morir necesariamente; pero de hecho es un acto de esperanza y de espera. Dios es el árbitro al que se le confía el terreno y la dirección de la historia. Se entierra, pues, la semilla en espera de la cosecha. Es lo que ha sucedido con el pueblo: los sufrimientos y las pruebas han ido purificándole (véase Is 51,17-22; 52,1-2; Jr 3,12-14.22; etc.). La muerte de la semilla dará el fruto cuando llegue el verano, la hora de la cosecha (véase Os 2,23-24; Is 29,17; 30,23-24; Jr 31,12.14; etc.). La parábola de la semilla se convierte en clave para entender la historia del pueblo judío. Yahvé le ha educado con las penalidades del destierro y con la estrechez de

los primeros tiempos del retorno. La sementera está hecha. Tan sólo queda esperar el tiempo de la cosecha. Es la dinámica del cuarto evangelio: «Si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda él solo; pero si muere da mucho fruto» (Jn 12,24).

* * *

La grandeza divina es el alma del salmo. Dios, el Grande, hizo en el pasado obras grandes en favor del pueblo. No es infrecuente que la grandeza de Dios esté relacionada con las tradiciones del éxodo (véase Ex 14,31). El profeta Ezequiel explora el futuro desde la grandeza de Dios: «Me manifestaré grande y santo ante muchos pueblos» (Ez 38,23). Es la grandeza confesada por los gentiles y por el pueblo salvado (vv. 2b-3). Llegados los malos tiempos, por la dispersión o por las dificultades de la reconstrucción, es el momento de evocar el pasado y de abrirse a un futuro esperanzado, dignificados ambos por la grandeza de Dios. El Dios de Israel ha actuado y continúa actuando en la historia de su pueblo. «El giro decisivo hacia el nuevo estado de todas las cosas se produce en la historia bajo las incesantes miradas atrás del pueblo escogido, sus constantes plegarias y sus pasos hacia adelante llenos de esperanza» (Kraus, II, 665).

III. Oración

«Señor, consuela a tu pueblo, y líbranos de la cautividad de los vicios funestos, para que, lo que ahora sembramos con lágrimas, lo cosechemos gozosamente como don tuyo. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,472).

SALMO 127 (126)
Abandono en la providencia

[1] *Canción de las subidas. De Salomón.*

Si Yahvé no construye la casa,
en vano se afanan los albañiles;
si Yahvé no guarda la ciudad,
en vano vigila la guardia.
[2] En vano os levantáis temprano
y después retrasáis el descanso
los que coméis pan con fatiga,
¡si se lo da a su amado mientras duerme*!

[3] La herencia de Yahvé son los hijos,
su recompensa el fruto del vientre;
[4] como flechas en mano de un guerrero
son los hijos de la juventud.
[5] Feliz el varón que llena
con ellas su aljaba;
no se avergonzará cuando litigue
con sus enemigos en la puerta*.

V. 2 «mientras duerme», lit. «en el sueño», palabra aramea quizá añadida; las versiones han leído: «cuando colma de sueño a sus amados».

V. 5 «cuando litigue con sus enemigos en la puerta»; otros: «al alejar de la puerta a sus enemigos».

I. Visión de conjunto

El salmo anterior proponía una comparación entre la vida agrícola y la historia del pueblo: se parece ésta a la semilla sembrada entre lágrimas; será cosechada entre cantares. El presente poema se centra en la ciudad y en la casa. La esperanza de una buena cosecha quedaba a merced de la grandeza de Yahvé (Sal 126,2-3). De modo semejante, la construcción y defensa de la ciudad, el futuro de la casa son un don exclusivo de Yahvé. Son posibles dos opciones: afanarse, construir, vigilar, vivir, proyectar al margen de Yahvé o contando con Yahvé. El tema del salmo es claramente sapiencial: la inutilidad del esfuerzo humano, si no cuenta con la bendición divina (véase Pr 10,22; Si 11,10-18) y la prosperidad familiar, coronada con una descendencia abundante, patriarcal (véase Pr 31,23).

La doble temática ha inducido a más de un autor a poner entre interrogantes la unidad del salmo. He aquí la opinión de Lancellotti: «El salmo se compone de dos dichos 'proverbiales'. El primero (vv. 1-2) advierte acerca de la 'vanidad' de los esfuerzos humanos cuando no son corroborados por la bendición divina, la única que garantiza el éxito. El segundo (vv. 3-5) exalta la suerte del hombre que, rodeado por una corona de hijos –una auténtica bendición divina–, puede mirar el futuro con la seguridad de una 'prole' bien aguerrida» (pp. 841-842). Pero el material sonoro, que, obviamente, no se capta en la traducción vincula los dos hipotéticos dichos ente sí. La correspondencia temática asegura la unidad del poema: la construcción de la casa (v. 1b) se corresponde con la construcción de la familia (v. 3); a la defensa de la ciudad (v. 1c) responde la defensa de la familia a las puertas de la ciudad (v. 5c). En el centro se sitúa el don de Dios durante el sueño: el pan y los hijos (vv. 2-3). Dicho de otro modo, el gran tema que da unidad al salmo es la confianza en Dios, en términos negativos (vv. 1-2) y positivos (vv. 3-5): lo que cabe esperar si Yahvé no actúa y lo que sucede con la ayuda de Yahvé. Si no se cuenta con Yahvé, todo afán y trabajo es «vano» (tres veces). Con la ayuda de Yahvé todo irá bien. La confianza es una versión de la fe y hermana de la esperanza. El salmo, en consecuencia, forma un díptico, con sus respectivas correspondencias:

vv. 1-2 Sin Yahvé, en vano… – Se construye la casa. – Se custodia la ciudad. – El trabajo.	vv. 3-5 Con Yahvé, mira… – Numerosos hijos. – Las puertas de la ciudad.

Yahvé no se contenta con una asistencia externa, con una bendición, por ejemplo, por más que la bendición sea vida, sino que se implica en la tarea. Es el constructor de la casa y de la ciudad (véase Jr 31,3; Ez 36,36; Sal 69,36). Es el guardián y el centinela (Sal 121). Dios da los hijos (Gn 15,3; 17,16) como «salario» (Sal 48,9). También es el dador del pan (Sal 136,25; 146,7). Aunque en otros salmos Yahvé sea un guerrero y se le dé este título (véase Is 10,21), en este salmo, no; en este salmo deja en manos de los hijos la defensa del padre, sea porque hayan de defenderlo en el tribunal o porque tengan que alejar a los enemigos de las puertas de la ciudad. Comento el salmo conforme al díptico diseñado.

II. Comentario: Sin Yahvé y con Yahvé

El autor del título atribuye este salmo a Salomón. Son varias las razones que pudieron motivar esta atribución: el tema sapiencial, la construcción de la casa (templo), el nombre del «amado» («su amigo»; en hebreo, *yedîdô*, que es el sobrenombre de Salomón: *yedidyah* = el «amado de Yahvé») y la numerosa prole, habida de tantas mujeres (véase 1 R 11,3). Pero, tal como hemos visto en más de una ocasión, los títulos sálmicos son posteriores a los poemas y nada nos ayudan para su comprensión. El presente poema enfoca el esfuerzo humano desde una alternativa: el afán sin tener en cuenta a Yahvé o dando cabida a Yahvé.

2.1. *La vanidad del esfuerzo humano* (vv. 1-2). Existe una formulación del mandamiento principal que es válida para los tiempos de prosperidad. El pueblo está instalado en la tierra. El trabajo ha dado su fruto. El labrador, olvidándose de Yahvé, se dispone a gozar de sus riquezas, justa respuesta al esfuerzo humano. A Yahvé, en este caso, no se le combate directamente; se le olvida. En estas circunstancias el mandamiento principal tiene la siguiente tonalidad: «No digas en

tu corazón: 'Con mi propia fuerza y el poder de mi brazo me he creado esta riqueza', sino acuérdate de Yahvé tu Dios, que es el que te da la fuerza para crear la riqueza, cumpliendo así la alianza que bajo juramento prometió a tus padres, como lo hace hoy» (Dt 8,17-18). Esta formulación del mandamiento principal destierra todo orgullo humano y la herejía de cualquier clase de pelagianismo.

Lo dicho del trabajo y de la riqueza en general vale para la construcción de la casa en particular. La casa alude al edificio familiar, a la formación de la familia con el nacimiento de los hijos y también al templo. Sin la presencia de Dios, la construcción material de la casa, la generación de los hijos y la adoración en el templo son trabajos «vanos», vacíos e ineficaces (véase para el templo, Ez 10,18-22; 11,22-23). Lo mismo cabe decir de la seguridad de la ciudad dejada al cargo de los centinelas. Es totalmente inútil su trabajo si no vigila el «guardián de Israel» (Sal 121,4). De nada sirven los baluartes ni las murallas, si Yahvé no se constituye en centinela de la ciudad, si no actúa como tal. A veces se tendrá la impresión de que duerme. Será necesario que se despierte «como de un sueño» y deje a los enemigos «humillados para siempre» (Sal 78,65-66). En todo momento él vigila, como la rama del almendro está atenta a los primeros calores de la primavera para echar la flor (véase Jr 1,11-12). Contando con Yahvé como guardián de la ciudad, es posible una política de fe opuesta al temor, como proclama Isaías: «Si no creéis en mí, no subsistiréis» (Is 7,9). Si, por el contrario, Yahvé es desterrado de la ciudad, el cuidado de los centinelas también será vano, como el del constructor de la casa que no tiene en cuenta a Yahvé. El poeta repite por tres veces la inutilidad del esfuerzo humano al margen de Yahvé. Puede referirse la «vanidad» o «nulidad» a la vanidad por excelencia, a los ídolos (véase Ex 20,7; 23,1; Sal 24,4; 26,4; 31,7; etc.).

Para sostener la casa (la familia), lo mismo que para llevar ofrendas a la «casa» (templo), el ser humano ha de afanarse a lo largo de todo el tiempo: de la mañana a la noche –levantarse temprano y acostarse tarde–. «¿Qué gana el que trabaja con fatiga?», se pregunta Qohélet (3,9). Con el sudor de su frente arañará al suelo maldecido por Dios un magro sustento de pan (Gn 3,17.19). Este tipo de trabajo es alienante: ha de trabajar una tierra que produce espinas y abrojos. Vano es este trabajo. El poeta introduce en este momento a un nuevo actor: Dios. Si nos atenemos a la traducción de la NBJ –«¡si se lo da

[Dios] a su amado mientras duerme!», v. 2d–, podemos glosar con Alonso: «Mientras el hombre duerme, Dios actúa. Porque Dios vela y actúa, puede el hombre dormir y reposar tras el trabajo» (Alonso-Carniti, II, 1510). San Jerónimo entendió que el poeta hablaba del «pan de los ídolos». No son ellos los que dan el pan ni la descendencia, sino sólo Yahvé, el [Dios] Fiel que da el sustento y la descendencia (el éxito) a los que él ama. En cualquiera de las dos posibilidades, el salmista subraya la primacía de Dios, el que da valor y sostiene al hombre en su fatiga (véase Sal 104,14.23.28; 145,15-16). En una palabra, el ser humano al margen de Dios queda a merced de sus exiguas fuerzas. Con Dios sale triunfante. Bajo los símbolos de la casa/familia, de la sociedad/ciudad o trabajo late una concepción de la primacía de la gracia, del don divino. El poeta no niega el valor del trabajo humano, sino que pone en primer plano la actuación divina. Sin Yahvé todo es vanidad.

2.2. *Con la ayuda de Yahvé* (vv. 3-4). La tierra es campo que acoge el fatigoso trabajo del hombre, pero también es don de Dios: la heredad y morada estable del pueblo del Dios. Es impensable esta acepción de la tierra, como heredad y morada, si no se asegura la sucesión generacional. Así los hijos son «herencia de Yahvé» (v. 3a). Como la tierra (heredad) es una bendición divina en el espacio, la descendencia es una bendición divina en el tiempo. El aforismo de Proverbios: «Casa y fortuna se heredan de los padres» (Pr 19,14) ha de ser completado de este modo: los hijos son el gran bien de los padres; son la herencia que los padres legan a la generación siguiente. Más aún, es Yahvé el dador de la sucesión y su heredad (tierra y prole). Los hijos son también «salario» por el trabajo: «Tu trabajo será pagado… hay esperanza de un porvenir… volverán los hijos a la patria» (Jr 31,16-17).

El v. 4 acuña un nuevo símbolo referido a los hijos: «son saetas de un guerrero». La comparación de las personas con las saetas la encontramos en los cánticos del siervo: «Me hizo flecha bruñida, me guardó en su aljaba» (Is 49,2). La desgracia no se abatirá sobre aquel que tiene numerosos hijos (véase 2 S 18,18; Qo 2,21; 4,7-8); sobre todo si son hijos robustos y sanos, como los habidos en la juventud. Aquel al que se le ha concedido este don puede afrontar el futuro como un valeroso guerrero. La imagen bélica se desarrolla en el v. 5; no proclama dichoso al que tiene muchos hijos, sino al que tiene muchas flechas en la aljaba. En el contexto militar de estos dos versos,

las flechas son armas necesarias para repeler a los enemigos atacantes de la ciudad, simbolizada por sinécdoque en sus puertas. Llegado el momento del ataque o de la invasión, no será avergonzado el varón (guerrero) que tiene muchos hijos, sino los enemigos forzados a la dispersión. El verbo hebreo traducido por «litigar» tiene también el significado de «repeler». En el primer caso (traducción de la NBJ), rompiendo el contexto bélico inmediato, el varón que es juzgado a las puertas de la ciudad (véase Sal 69,13; 73,8; Dt 21,19; 22,15; 25,7; etc.) encontrará sus mejores defensores en los hijos: los adversarios han de ceder, mientras que este hombre afortunado podrá proclamar con honor su derecho. Sea el ambiente bélico («repeler») o jurídico («litigar»), este poema que comenzaba con una condicional negativa finaliza con una marcha triunfal. Este cambio se deriva de actuar al margen de Dios o con la ayuda del Señor.

* * *

«Sin mí no podéis hacer nada», leemos en el evangelio de Juan (15,5). Dios actúa constantemente en la vida y en la historia del hombre, quiéralo éste o no lo quiera. Dios es el único que da vida y la conserva. Todos los esfuerzos que el ser humano realice al margen de Dios son vanos, en definitiva. «El hombre vive exclusivamente gracias a la intervención de Yahvé, a su protección y generosidad. El hombre vive de la presencia de Dios. También su futuro (v. 3-5) depende única y exclusivamente de la generosidad de Yahvé» (Kraus, II, 672). El mandamiento principal formulado para los tiempos de prosperidad vale para nuestro mundo secularizado. Es Dios el que nos da la riqueza y sostiene nuestro esfuerzo. Será necesario que el hombre no se olvide de Yahvé, nuestro Dios, porque todo lo que haga al margen de Dios será un afán vano.

III. Oración

«Oh Dios, constructor de las casas espirituales, te pedimos que nos custodies; cólmanos del deseo de ti y danos como salario ser agregados a tus elegidos. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,474).

SALMO 128 (127)
BENDICIÓN DEL JUSTO

[1] *Canción de las subidas.*

¡Dichosos los que temen a Yahvé
y recorren todos sus caminos!
[2] Del trabajo de tus manos comerás,
¡dichoso tú, que todo te irá bien!
[3] Tu esposa, como parra fecunda,
dentro de tu casa;
tus hijos, como brotes de olivo,
en torno a tu mesa.

[4] Con tales bienes será bendecido*
el hombre que teme a Yahvé.
[5] ¡Bendígate Yahvé desde Sión,
que veas la prosperidad de Jerusalén
todos los días de tu vida,
[6] y veas a los hijos de tus hijos!
¡Paz a Israel!

V. 4 «Con tales bienes será bendecido el hombre…»; otros: «Así bendecirá el Dios fiel al hombre…».

I. VISIÓN DE CONJUNTO

Este salmo, por su temática, es sapiencial como el anterior, que completa y corrige. Lo completa introduciendo a la esposa en la intimidad del hogar. Lo corrige, porque el trabajo ya no es «en vano» si lleva la bendición de Dios. De esa bendición, cercanía de Dios a quien

le teme, proceden la prosperidad y la dicha consiguiente. Es decir, la bendición adquiere corporeidad en la mujer, madre de numerosos hijos, y en la mesa familiar (v. 3), así como en Sión-madre y en la comunidad de Jerusalén (v. 5). «Con pocas pero eficacísimas pinceladas se nos presenta el cuadro de la familia ideal: un hombre cansado de su trabajo pero satisfecho, una mujer cuyo calor llena la casa, una corona de hijos llenos de vida y de vigor en torno a la mesa» (Lancellotti, 845). Añado: una metrópoli de la que procede la bendición, una comunidad que rebosa prosperidad, una vida prolongada hasta ver a los hijos de los hijos (v. 5). Esposa y metrópoli, hijos y comunidad, una longevidad cercana a la patriarcal son los contenidos básicos de la bendición y los signos de la dicha propia del que teme a Yahvé. El temor de Yahvé, como ya he indicado en otros momentos, no es sinónimo del terror ante un Dios lejano, poderoso e implacable, sino la actitud creyente del que es consciente de la justicia de Dios y de su paternidad. Comprende tanto la sumisión como el amor. La honra o la veneración es una buena traducción castellana del temor bíblico de Yahvé.

No es necesario recurrir a la exégesis alegórica en búsqueda del sentido religioso de este salmo, tan terrenal. El amor humano –«el grandísimo y dulcísimo placer de tener aquí esposa e hijos», como escribe san Juan Crisóstomo, PG 57,428– es el punto de partida para captar el perfecto amor de Dios. Dos símbolos polivalentes aluden a la mujer: es viña y parra. La viña, por una parte, es el símbolo tradicional de Israel (véase Is 5,1-7; Sal 80,9-17); por otra, la viña del Cantar se refiere a la feminidad y a la embriaguez del amor entre el hombre y la mujer (1,4). Como la viña frondosa y llena de racimos es signo de la vida (Nm 13,23), la mujer fecunda y rodeada de hijos es expresión de la felicidad y del bienestar (Ez 19,10-11). También el olivo simboliza a Israel (Jr 11,16; Sal 52,10) e incluso a Yahvé (Os 14,7). El bienestar, la paz y la prosperidad (Gn 8,11; Sal 52,10; Si 24,14.17), así como la justicia y la sabiduría (Sal 92,13-15) tienen que ver con el olivo. El poeta evoca el olivo para referirlo a una mujer rodeada de prole, tan necesaria en una sociedad agrícola. Presentada la mujer mediante esas dos imágenes, el lector del poema puede dirigir su mirada hacia arriba y hacia abajo. Mirando hacia arriba, la mujer y los hijos, junto con el trabajo, colman el camino (la vida) del varón; es una vida dichosa (vv. 1-2). Mirando hacia abajo, el trabajo, la mujer fecunda y el bienestar son exponentes de la bendición de Yahvé (vv. 4-5).

Es tradicional dividir el salmo en dos partes homogéneas: una bienaventuranza (vv. 1-3) y una bendición (vv. 4-6). La primera parte repite dos veces la proclamación de la dicha (vv. 1a.2b): la primera vez, en lenguaje indirecto (tercera persona); la segunda, en lenguaje directo (segunda persona). Lo mismo sucede en la segunda parte: repite el verbo «bendecir», en lenguaje indirecto (vv. 4a) y directo (v. 5a). Los vv. 1 y 4 son declaraciones introductorias. El motivo de la dicha (v. 3) y el contenido de la bendición (vv. 5-6a) continúan con la segunda persona. Estas dos partes tienen algunos vocablos en común: el «bien» del trabajo (v. 2b) y el «bien» de Jerusalén (v. 5b); también «los hijos» están presentes en las dos partes (vv. 3b y 5c). En mi comentario me atengo a esta división.

II. Comentario: Dichoso y bendito el que teme a Yahvé

El hombre proclamado dichoso y bendecido por Yahvé es el mismo: «el que teme a Yahvé», el hombre con sentido religioso que reconoce a Yahvé como su Dios. «El 'temor de Dios', en los tiempos que siguieron al destierro, no es un pálido concepto para expresar una conducta religiosa convencional, sino que es expresión de una actitud existencial. Quien teme a Yahvé reconoce a Dios como realidad viva a la que hay que temer. Esa persona somete toda su vida a la obediencia y al servicio de la *torâh* de Yahvé» (Kraus, II, 674-675).

2.1. *Dichoso el que teme a Yahvé* (vv. 1-3). Comienza este poema con una bienaventuranza, como ya hiciera el primer poema del salterio (Sal 1,1). La segunda parte del poema añadirá una bendición. La bienaventuranza se diferencia de la bendición, como la imprecación de la maldición. Bendición y maldición son palabras creadoras: obran lo que ellas mismas expresan. La imprecación, por su parte, sirve para traducir un deseo de infortunio. La bienaventuranza es una proclamación de la dicha ya adquirida, al mismo tiempo que es la expresión de un deseo de que esa dicha llegue un día a su plenitud. Israel, por ejemplo, es dichoso porque es el pueblo salvado por Yahvé (Dt 33,29). El hombre proclamado dichoso en este salmo es el que teme a Yahvé, y además su «camino», su conducta, se inspira en el temor del Señor. Religión y moral no son disociables.

Los vv. 2-3 comentan el contenido del enunciado del v. 1. Éste propone una máxima genérica. Los dos versos que vienen a continua-

ción aplican la enseñanza general al individuo concreto proclamado dichoso. El trabajo de este hombre no es penoso y prácticamente estéril, como el trabajo del pecador (Sal 127,2; Lv 26,16; Dt 28,30-35), sino que será coronado por el éxito, según la teología deuteronómica (Dt 28,11-14; Is 65,21-23). La intimidad de la casa añade un nuevo motivo de dicha para el que teme a Yahvé. La intimidad casera está ocupada por la mujer atractiva, tierna y, sobre todo, fecunda. La parra llena de racimos es un símbolo elocuente de la numerosa prole. Los hijos, que son una bendición de Dios (Sal 127,3), se reúnen en torno a la mesa. Si la mesa era una piel de animal extendida en el suelo, los hijos se parecen a ramos de olivo, cuyas ramas, debido al peso de su fruto, tocan el suelo. Es el preludio de una buena cosecha. Algo así son los hijos, sanos y robustos: un seguro sólido para el hombre dichoso ya ahora.

El hombre que teme al Señor es dichoso en su trabajo, bendecido por Dios; dichoso por su mujer, con la que comparte la intimidad de la casa; dichoso también por todos sus hijos –numerosos y robustos, pomposos desde la juventud (Sal 144,12)–; dichoso porque puede mirar sin temor hacia el futuro. La bendición divina está en el origen de esta dicha.

2.2. *La bendición de Yahvé* (vv. 4-6). En perfecto paralelismo con el primer cuadro del poema, el segundo comienza con una fórmula general en tercera persona: «con tales bienes será bendecido / el hombre que teme a Yahvé» (v. 4). Esta traducción supone un retoque del texto hebreo, pues se suprime sin razón alguna de las partículas con las que comienza. Es posible, sin embargo, que una de las supuestas «partículas» sea un nombre divino: «el Fiel», y que la traducción pueda ser esta otra: «Así bendecirá el [Dios] fiel al hombre…». Es un título divino relacionado con la descendencia (véase Sal 110,7; 127,2; 2 S 7,12; Pr 13,21…). Del Dios fiel (recto y estable) procede el bienestar y la descendencia. El v. 4, formalmente, parece una rúbrica introductoria de la bendición pronunciada, acaso por un sacerdote, en los dos versos siguientes (vv. 5-6).

La bendición, teológica y constitutiva (véase Sal 20,3; Nm 6,24-27), procede de Sión, del Dios que habita en Sión, cuya presencia en el templo se expande por la tierra llevando consigo prosperidad y bienestar para los hijos de Israel. El primer contenido de la bendición divina es la «prosperidad» (*tôb*), anticipada en el v. 2 como causante de

la dicha: «¡Dichoso tú, que todo te irá bien (*tôb*)!». Toda la vida del individuo, y también la de Jerusalén, está bajo el signo de la bendición; o la prosperidad de la ciudad, de Jerusalén, se expande entre todos los ciudadanos mientras vivan (v. 5bc). El segundo contenido de la bendición se refiere a la fecundidad personal y familiar: «Corona de los ancianos son los nietos» (Pr 17,6; véase Gn 50,23; Jb 42,16). Conocer a los nietos es señal de longevidad. La bendición se mete por los ojos: es una experiencia biológica y exultante. El que es bendecido por Yahvé ve la prosperidad de Jerusalén y goza de ella; ve a los nietos y encuentra en ellos su contento. El verbo «ver», en efecto, tiene una acepción psicológica equivalente a «gozar», «gustar» (Sal 37,34; 54,9; 106,5). La paz finalmente, colocada al final del salmo como una coral litúrgica, es otra forma de bendición. «El v. 6b no es 'una fórmula patriótica para terminar el cántico' (como piensa Nötscher), sino que es un deseo de bendición para el pueblo escogido por Dios, un deseo en el que va incluida la dicha de cada individuo» (Kraus, II, 676). La bendición es la respuesta divina al recto proceder del que teme a Yahvé.

* * *

El centro de esta breve canción de las subidas no es el hombre temeroso de Dios, sino Yahvé, morador de Sión: «¡Bendígate Yahvé desde Sión!» (v. 5a). En forma alguna ha de considerarse la bendición una acción automática de «recibir retribución»; es un don gratuito de la bondad de Dios, presente en el pueblo elegido y cercano a cada uno de los hijos de este pueblo. La bendición divina, plasmada en el bienestar y en la fecundidad familiar, es el origen de la dicha. Dios está presente en estos dones. No es necesaria la exégesis alegórica para orar cristianamente con este salmo: por los dones de Dios llegamos al Dios de todo don.

III. Oración

«Concede, Señor, tu dicha eterna a los que temen tu nombre, para que nos comportemos y vivamos de este modo en el cielo el excelso mérito de las buenas obras. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,475).

SALMO 129 (128)
CONTRA LOS ENEMIGOS DE SIÓN

1 *Canción de las subidas.*

Mucho me han atacado desde mi juventud,
-que lo diga Israel-,
2 mucho me han atacado desde mi juventud,
pero no han podido conmigo.
3 Mi espalda araron aradores,
y alargaron sus surcos.

4 Yahvé, que es justo, rompió*
las coyundas de los malvados.
5 ¡Queden avergonzados, retrocedan
todos los que odian a Sión;
6 sean como hierba del tejado,
que se seca antes de arrancarla*!
7 El segador no llena con ella su mano
ni su regazo el gavillador;
8 y no dicen tampoco los que pasan:
«Que Yahvé os colme de bendición».
Nosotros os bendecimos en el nombre de Yahvé.

V. 4 «Yahvé, que es justo, rompió…»; otros: «Rompa Yahvé, el justo,…».

V. 6 Traducción dudosa; «antes» es un *hapax*. Algunos proponen corregir según Targum, sir. e Is 37,27 (1QIsa) y entender «que el viento del Este chamusca».

I. Visión de conjunto

El «yo» del salmo personifica a toda la nación, atacada u oprimida desde su juventud. No debe buscarse en este poema, a mi entender, un «formulario litúrgico de la comunidad de la alianza», compuesto «para una fiesta cultual que termina con la maldición de los que 'odian a Sión' y con la bendición de la comunidad» (Weiser, II, 847). Menos verosímil aún es identificar a «los que odian a Sión» (v. 5b) con los israelitas del Norte, opuestos al culto de Jerusalén (Weiser, II, 848). La nación viene siendo oprimida «desde su juventud» (v. 1), desde su estancia en Egipto, y la opresión ha continuado a lo largo de los siglos. Cualquier lector puede pensar en la experiencia del año 701 a.C., cuando Senaquerib cercó la ciudad de Jerusalén; o en el año 586 a.C., cuando Jerusalén fue arrasada y el pueblo deportado; o en el período de reconstrucción durante la época de Esdras y Nehemías; también en la época seléucida o en la epopeya macabea. Todo un pasado doloroso palpita en la repetición del salmo: «Mucho me han atacado desde mi juventud!» (vv. 1b.2a).

Se recuerda este pasado calamitoso en el momento presente, porque aún es posible la esperanza y la confianza en el futuro. El dolor que se remonta persistente a la época de la juventud suscita la *súplica*, sin que falte quien clasifique este poema entre los «salmos imprecatorios» (vv. 5-8). El recuerdo de la opresión en el momento presente es generador de *confianza*. La historia del pueblo de Dios está marcada, ciertamente, por la sangre y las lágrimas, pero también por las sucesivas intervenciones salvadoras de Yahvé: sobre el dolor ratificado se levanta esta enérgica convicción: «Pero no han podido conmigo» (v. 2b); no pudieron en el pasado, ni podrán en el presente. Desde la esperanza en la intervención liberadora de Yahvé el salmo se desliza suavemente hacia la *acción de gracias*, aproximándose así al Sal 124. Estos tres matices (súplica, confianza y acción de gracias) no permiten catalogar este salmo bajo un único género.

El paradigma temporal ha de ser completado con la simbología agrícola, que traduce en imágenes la historia del pueblo. Los aradores araron la espalda del orante (del pueblo); en ella abrieron largos surcos (v. 3). Es fácil pensar en Jerusalén reducida a ruinas, así como en las espaldas de sus habitantes, convertidas en camino de tránsito (véase Is 51,23). La cosecha de una faena agrícola tan atroz fue más bien exigua: lejos de llevarse un buen botín, los aradores se han con-

vertido en unas briznas de hierba seca (vv. 6-7). El juicio de Dios coincide con la cosecha. Los que pasaban ante un campo rico en mieses se veían obligados a felicitarse con el dueño pronunciando una bendición con la que reconocían que Dios es el dador de una buena cosecha (véase Rt 2,2-4). Los transeúntes ven el campo de los opresores de Israel y no encuentran en él más que aridez; no pueden decir: «Que Yahvé os colme de bendición» (v. 8b). ¡Qué distinto fin tiene el Israel sufriente y los aradores despiadados! Israel proclama con claridad: «No han podido conmigo»; para los aradores no hay cosecha, ni bendición, ni recuerdo.

Las grandes líneas temáticas y la división del poema dependen de la traducción del v. 4. Si lo traducimos por un tiempo del pasado (como la NBJ), el esquema del salmo es ternario: opresión-liberación-condena de los enemigos, y el v. 4 se integra en la primera estrofa. Si damos al verbo hebreo un valor de subjuntivo, como las formas verbales siguientes, el esquema sería binario: opresión y espera de la liberación. Me inclino, con dudas, por la segunda posibilidad, que dota al poema de dos estrofas: la opresión (vv. 1-3) y la esperanza de la liberación (vv. 4-8). El pasado de la opresión (vv. 1-2) se completa con un símbolo agrícola (v. 3). El futuro de la liberación (vv. 4-5) se completa también con una simbología agrícola (vv. 6-8a). Finaliza el salmo con una bendición del pueblo en el nombre de Yahvé (v. 8b).

II. Comentario: «No pudieron conmigo»

Los múltiples y continuos sufrimientos del pasado no extinguieron la vida del pueblo: «No han podido conmigo». Las desgracias presentes tampoco aniquilarán a este pueblo; la historia le ha enseñado a mirar confiadamente hacia el futuro. Yahvé, el justo, mantiene viva la esperanza de su pueblo.

2.1. *Oprimido desde la juventud* (vv. 1-3). En el Sal 124,1 ya encontramos el estribillo coral del presente salmo: «Que lo diga Israel» (v. 1b). El pueblo narra su propia historia personificada en un individuo. El paradigma individuo-comunidad figura en más de una página bíblica. Jeremías, por ejemplo, se refiere a todo el pueblo cuando escribe: «De ti recuerdo tu amor juvenil, / el amor de tu noviazgo; / aquel seguirme tú por el desierto, / por la tierra no sembrada» (Jr 2,2;

véase Os 2,3.15; 11,1ss; Is 61,10; etc.). Indiqué anteriormente cómo las torturas de Israel se remontan a los orígenes del pueblo y se prolongan a lo largo de su historia. El poeta enfatiza la extensión e intensidad del dolor mediante la repetición: «Mucho…, mucho me han atacado desde mi juventud» (vv. 1-2). El dolor soportado por este pueblo le asemeja al varón del que habla el libro de las Lamentaciones: «Soy el hombre que ha visto la aflicción / bajo el látigo de su furor» (Lm 3,1). El hombre de dolores de Lamentaciones no sucumbe bajo el yugo, sino que entrevé un futuro luminoso: «Que el amor de Yahvé no se ha acabado, / que no se ha agotado su ternura» (Lm 3,22). Tampoco el pueblo atacado u oprimido desde su juventud es sepultado bajo la losa del dolor, sino que «¡no han podido conmigo!» (v. 2b). No han prevalecido los opresores borrando a Israel de la superficie de la tierra, sino que este pueblo tiene futuro.

No obstante, antes de evocar el futuro, el poeta vierte en símbolos la experiencia dolorosa de su pueblo. Los aradores han abierto profundos surcos en la geografía de este pueblo. Sión es «un campo arado, / Jerusalén un montón de ruinas / y el monte del templo, / un cerro agreste» (Mi 3,12). Si el campo roturado es la espalda del pueblo, he ahí la figura elocuente del siervo de Yahvé: «Ofrecí mis espaldas a los que me golpeaban» (Is 50,6; véase Is 53,4-5). Largos y profundos surcos han lacerado la carne viva de Israel desde los orígenes hasta el momento en el que se compone el poema. Con tanto dolor a la espalda, el salmista (el pueblo) eleva su súplica a Yahvé. Los opresores no pudieron con él en el pasado; el pueblo está persuadido de que en el presente será quebrado el yugo que pesa sobre él, la vara del tirano (Is 9,3).

2.2. *Esperanza de la liberación* (vv. 4-8). El pueblo oprimido se parece a un animal de tiro uncido al arado o al carro: el yugo, atado con correas, pesa sobre su cerviz y la inmoviliza. Las cuerdas o las correas, por tanto, simbolizan la esclavitud. Dios rompe esas coyundas; al menos así lo confiesa el pueblo esclavizado: «Yahvé, que es justo, rompió / las coyundas de los malvados» (v. 4). Yahvé es justo en cuanto que es salvador: libera a los miserables del abuso de los prepotentes. Que intervenga ahora, se le pide; que cumpla ahora su promesa de salvar a Sión (véase Is 29,8; Jr 51,24; Za 12,9; 14,12). Ha de impedir, por una parte, que las coyundas asfixien la vida de su pueblo y, por otra, ha de dar su merecido a los malvados, que, al fin, son pre-

sentados como «los que odian a Sión»; es decir, rechazan la presencia de la casa de David en la ciudad santa y también la presencia de Yahvé en su templo. En Sión convergen Dios y su pueblo. Odiarlos tiene consecuencias funestas.

La primera consecuencia es una retirada vergonzosa. Hasta ahora los golpes han caído sobre la espalda del pueblo, hasta abrir profundos surcos en su carne (v. 3); en el momento en el que Yahvé interviene, los que le odian dan la espalda, aterrados y avergonzados (v. 5). La insignificancia de los que odian a Yahvé y a su pueblo tan sólo es comparable con las briznas de hierba que brotan, llegada la primavera, en las azoteas de Palestina hechas de barro prensado, y se seca antes de arrancarla (v. 6). Si esta imagen es una hipérbole, el poeta se queda corto comparado con Is 37,27: «Sus habitantes, faltos de fuerza, / con la vergüenza de la derrota, / fueron como hierba del campo, / como verde de los prados, / como grama de las azoteas, / agostadas antes de crecer». Es clamorosa la radical inconsistencia de los aborrecedores de Sión ante el irresistible poder de aquel que defiende a Jerusalén (Sal 48,4). Los que odian a Sión no sirven para nada, a no ser para el fuego. La tercera imagen desarrolla la anterior. Ha llegado el tiempo de la siega. Las manos del segador se quedan vacías. No puede abrazar con la mano izquierda la suficiente cantidad de hierba para cortarla con la hoz que lleva en la mano derecha, y lo que ha conseguido segar no llega a una brazada. Ha cosechado «nada» (v. 8). Los transeúntes no pueden saludarle con el saludo de rigor ante una buena cosecha; no pueden decirle: «Que el Señor te bendiga» (Rt 2,4), dando a entender que el Señor, más bien, le ha maldecido. Por el contrario, el pueblo oprimido en otro tiempo recibe la bendición divina, y con ella la prosperidad agrícola y familiar: «Os bendecimos en el nombre del Señor». Así es como actúa Yahvé, el justo (v. 4), negando la bendición a los que odian a Sión y concediéndosela a los que aman a Sión.

* * *

Este poema nos permite recorrer nuestra propia historia y ver que es una historia de salvación. No hay razón alguna para ocultar los sufrimientos del pasado; son pedagogía divina. Continuamos con vida porque ninguna adversidad pudo con nosotros. En nuestra historia hay un agente oculto que sostiene la trama de nuestra vida: es el

Dios fiel. Él desvanece el poder y la arrogancia de los opresores, que son «aborrecedores de Sión» y de los habitantes de la ciudad santa. Éstos, por mucho poder que les parezca tener, son insignificantes y desaparecen del mapa histórico con las manos vacías, sin haber sido bendecidos por Yahvé. Los que aman a Dios que habita en Sión son bendecidos en el nombre del Señor. Inevitablemente viene el recuerdo del himno de Efesios: «Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales, en los cielos, en Cristo» (Ef 1,3). Es una bendición que nos llena de riqueza después de haber pasado por muchos peligros. El que ore con este salmo está invitado a descubrir cómo toda su vida es historia de salvación.

III. Oración

«Defiende, Señor, a tu Iglesia, con el poder de tu brazo, de las iniquidades de cuantos la combaten, para que, retrocediendo sus enemigos, sea colmada de tu sagrada bendición. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,477).

SALMO 130 (129)

DE PROFUNDIS

1 *Canción de las subidas.*

Desde lo hondo a ti grito, Yahvé:
2 ¡Señor, escucha mi clamor!
¡Estén atentos tus oídos
a la voz de mis súplicas!

3 Si retienes las culpas, Yahvé,
¿quién, Señor, resistirá?
4 Pero el perdón está contigo,
para ser así temido*.

5 Aguardo anhelante a Yahvé,
espero en su palabra;
6 mi ser aguarda al Señor
más que el centinela a la aurora;
más que el centinela a la aurora,
7 aguarde Israel a Yahvé*.

Yahvé está lleno de amor,
su redención es abundante;
8 él redimirá a Israel
de todas sus culpas.

V. 4 El griego ha traducido «a causa de la ley»; relectura jurídica.

V. 7 Traducido según el griego. El hebr., corrompido, se traduciría lit.: «Espera en Yahvé, espera mi alma y su palabra he aguardado. Mi alma por el Señor más que los centinelas la aurora, los centinelas la aurora. Aguarde Israel a Yahvé». Los vv. 5-7 tienen tres esticos cada uno: «Yo espero al Señor, / lo espero anhelante, / yo aguardo su palabra; // mi ser aguarda al Señor, / más que el centinela la aurora, / ¡más que el centinela la aurora!...».

I. Visión de conjunto

San Agustín, apenas comenzada la narración de su «inquieta adolescencia», se interrumpe y escribe: «Mas ¿a quién cuento yo esto? No a Vos, ciertamente, Dios mío; sino en vuestra presencia lo cuento a mi linaje, al linaje humano, en aquella partecita, por pequeña que sea, que acertare a leerlo. Y ¿para qué lo cuento? Para que yo, y todo el que lo leyere, pensemos *desde qué abismo tan profundo debemos clamar a Vos*» (*Confesiones*, II, 3,5). Si el salmista tenía la misma intención que san Agustín, lo ha conseguido verdaderamente. Este undécimo canto de peregrinación ha entrado en el caudal de la piedad eclesial como uno de los siete salmos penitenciales. Se le ha respetado como uno de los «cantos de las subidas», pero transformado en una «peregrinación interna del alma hacia Dios». Antes de aplicársele esta hermenéutica alegórica, el salmo ha pasado por el filtro cristiano; y así el v. 8 es aplicado a Cristo, que «salvará a Israel de todos sus pecados» (Mt 1,21), que «nos ama y nos ha redimido de nuestros pecados por su sangre» (Ap 1,5) o que «se entregó por nosotros para rescatarnos de toda iniquidad» (Tt 2,14). Como salmo penitencial puede ser comparado con el «Miserere» (Sal 51), pero con una diferencia: la primera parte del Sal 51 nos sumerge en la oscura región del pecado; el Sal 130, en cambio, centra su atención en la misericordia de Dios y en la gratuidad del perdón. Estos dos salmos (51 y 130) junto con otros dos (el 32 y el 143) eran los preferidos por Lutero, por ser «salmos paulinos»: salmos del pecado y del perdón. La tradición litúrgica, por lo demás, y también la popular han convertido este salmo en una oración fúnebre, una oración por los difuntos, en la espera de que todo sea restaurado en Cristo. Es éste un acercamiento al salmo sin duda ajeno a la intención del autor, pero explica por qué este poema es tan familiar al cristiano.

El salmo es una «súplica individual», pese a que los versos finales mencionen a Israel (vv. 7-8). Hay quien juzga que estos dos últimos versos del salmo son un añadido posterior, una actualización, como el final del Sal 51,20-21. Quien, basándose en el verso final, da una dimensión colectiva al salmo, cuya personificación es el individuo, destruye el tono personal de la súplica y también su profundidad. El individuo y la comunidad conviven pacíficamente en una misma oración, porque en el pueblo de la alianza no es concebible el individuo al margen de la comunidad. Es posible que la confesión de los peca-

dos deba ser situada en un ámbito comunitario y litúrgico, como puede ser el sacrificio por el pecado (véase Lv 4-6; Dt 16,16-17; Ex 23,15). De hecho el poema es una de las «canciones de las subidas»; es decir, ofrece al peregrino que se dirige a Jerusalén la posibilidad de expresar su dolor por los pecados personales y por las culpas nacionales. El «yo» original del salmo ha perdido su rostro, de modo que ya no sabemos si es un enfermo, un perseguido, un calumniado, un moribundo, etc. Este desconocimiento no afecta a la lírica del salmo ni a la profundidad de su sentimiento religioso.

El poema se mueve en una coordenada *espacio-temporal*. El clamor surge de lo profundo: de la profundidad abismal como denominación incluso del abismo mortal, «lo más hondo, el corazón del mar» (Jon 2,2-3). Dios sale al encuentro de esta voz que se eleva desde los antípodas del cielo: está con el oído atento, dispuesto a percibir el más mínimo susurro (v. 2b); más aún, se inclina para observar los delitos: no sólo para ver, inspeccionar y «retener» (v. 3a), sino también para escribir en el «libro de la vida» (véase Sal 79,8; 109,14-15). El orante es consciente de que el encuentro entre el grito que asciende y Dios que desciende es imposible, porque se interpone el pecado. Si Dios inspecciona y anota toda la vida pecadora del suplicante, éste no podrá mantenerse en pie (no podrá resistir, v. 3b). Pero también sabe que si algo caracteriza a su Dios es el «perdón» (v. 4a) –es exclusivamente divino (véase Dn 9,9; Ne 9,17)–, a la vez que es un Dios de amor leal (v. 7b; véase Ex 34,6; Sal 36,7), dispuesto a rescatar al que es esclavo del mal, a redimirlo (v. 7c; véase Dt 9,26; 15,16; 21,8). Es posible, por tanto, la comunicación entre las profundidades del abismo y lo más alto del cielo. El grito que se eleva desde la tierra no se pierde en los espacios infinitos; Dios lo acoge amorosamente.

En cuanto al tiempo, el poeta se atiene al presente y se asoma al futuro. Dios en el presente, que es eterno, está rodeado por el perdón, el amor y la redención: son sus ministros. El hombre está inmerso en el pecado destructor. Pese a todo, habrá un futuro para él, como acabo de decir; pero ¿cuándo?; ¿cuándo será acogido por el Dios del perdón? El poeta, y el «yo» del salmo, repiten insistentemente su espera (vv. 5-7). Es una espera anhelante y ansiosa (v. 5b), cuya mejor ejemplificación es la figura del centinela. Mira hacia el lejano horizonte escrutando el destello de las primeras luces del alba. Del oriente vendrá la luz, y habrá finalizado el reinado de la oscuridad: vendrá el

perdón divino, y el pecado será borrado. Con la llegada del nuevo día, anunciada por el centinela, se reanudará el servicio litúrgico en el templo. Es el momento de que Dios escuche la súplica y otorgue al orante su favor. «Yo sé que este momento feliz llegará, y yo lo veré» (como escribía Tagore). Hasta que llegue el momento del perdón, el orante se constituye en centinela. ¡Cuánta espera remansada e impaciente en la figura del centinela! Es lo que entrevé en la repetición: «Mi ser aguarda al Señor / más que el centinela a la aurora, / ¡más que el centinela a la aurora!» (v. 6). Llegará «el Lucero radiante del alba» (Ap 22,16).

La solemne introducción con la que se inicia el poema (vv. 1-2) va seguida de tres estrofas. La primera está centrada en el «tú» divino (vv. 3-4); la segunda, en el «yo» suplicante y pecador que espera (vv. 5-6); la tercera, en Israel, el pueblo de la alianza (vv. 7-8), aunque sea discutible a qué estrofa pertenece el v. 7a: si a la segunda o a la tercera. Creo que hace buen juego en la estrofa tercera, vinculándola con la segunda: de la espera del centinela se pasa a la espera de Yahvé, en el que sólo hay amor y redención.

II. Comentario: «Mi ser aguarda al Señor»

El poema describe un movimiento: desde lo profundo al encuentro de Dios o con Dios; o desde las tinieblas de la noche a las primeras luces del día; desde el clamor suplicante a la escucha del clamor; desde el pecado a la gracia. Para sostener este dinamismo es imprescindible la espera y la esperanza. La espera nos ayuda a aguardar; la esperanza nos lleva al encuentro. Pienso que la espera y la esperanza son el corazón del poema.

2.1. *Un clamor desde lo profundo* (vv. 1-2). Estamos tan habituados a los clamores de los salmos como deshabituados a que el clamor se eleve «desde lo hondo». Esta expresión, sin complemento alguno, es única a lo largo de la Biblia. Conocemos otras equivalentes, pero completadas con un genitivo: «lo hondo de las aguas» (Sal 69,3.15; Ez 2,7.34) y «lo hondo del mar» (Is 51,10), como designaciones del abismo caótico (Gn 1,2), de la muerte, tan lejana de Dios. El poeta alude con una palabra tan sólo al mundo infernal de la nada y del mal, a la muerte generada por el pecado que corroe todo el ser del

hombre. «El afligido habla tan sólo de pecado; aunque no lo confiese expresamente, es de él de lo que habla. Éste lleva, ciertamente, como secuela inseparable, toda suerte de males; pero el *yo* no habla de ellos, sino directamente del pecado. Éste emponzoña al hombre en su totalidad, más que una mancha que se borra, que una herida que se cura, que una deuda que se paga» (A. González Núñez, 572). No es lícito, según creo, limitar la situación del orante a una enfermedad grave, aunque se aduzca como indicio el v. 3b: «¿quién podrá resistir?». El símbolo de la hondura se brinda a múltiples lecturas distintas, si bien el poeta nos orienta cómo debemos entenderlo, ya que el «pecado» forma inclusión en el cuerpo del salmo (vv. 3 y 8) y los atributos divinos (su perdón, amor y redención) están en relación directa con el pecado.

Desde lo hondo del mal se eleva hacia lo alto una voz redundante que suplica una escucha atenta y una respuesta (v. 2). Es que entre lo hondo del abismo y lo alto del cielo se ha abierto una sima infranqueable; tan sólo la voz de la oración puede atravesar esa sima: «Mirad no es demasiado corta la mano de Yahvé para salvar, ni es duro su oído para oír, sino que vuestras faltas os separaron a vosotros de vuestro Dios, y vuestros pecados le hicieron esconder su rostro de vosotros para no oír» (Is 59,1-2). ¿No abrirá Yahvé sus oídos para escuchar la súplica del pecador? La oración de Salomón con motivo de la dedicación del templo tiene presente la situación de los desterrados, y suplica: «Si en el país de su destierro te suplican diciendo: Hemos pecado… somos culpables…, perdona a tu pueblo los pecados. Que tus ojos, Dios mío, estén abiertos y tus oídos atentos» (2 Cro 6,38-40). El Cronista registra la respuesta a la petición de Salomón un poco más adelante: «Mantendré los ojos abiertos y los oídos atentos a las súplicas» (2 Cro 7,15). El salmista abriga la misma convicción que el Cronista (la expresión «estén atentos tus oídos» se lee tan sólo en nuestro salmo y en los dos pasajes de Crónicas mencionados), y pide: «Estén atentos tus oídos / a la voz de mis súplicas» (v. 2b).

Introducido el poema tan solemnemente y con tanta confianza, tan sólo queda esperar que Dios responda anulando la inmensa distancia que se interpone entre «lo hondo» y «lo alto».

2.2. *Perdón, espera y redención* (vv. 3-8). Acojo bajo un mismo título tres estrofas tan breves. En la primera estrofa, dominada por el «tú» divino, sobresale el perdón (vv. 3-4). La elocuencia de la segunda

estrofa, caracterizada por la espera, es plástica debido a la presencia del centinela (vv. 5-6). La tercera (vv. 7-8), vinculada con la segunda mediante la espera, repite el tema de la redención como verbo y como sustantivo, a la vez que remite a la primera estrofa merced a «las culpas» (vv. 3 y 8).

El orante se presenta ante Yahvé (el Dios del pueblo), nombre que se completa con otro: es Adonai (= «mi Señor»), el Soberano (v. 3). El vasallo ha de rendir cuentas al Soberano. El orante es consciente de su condición pecadora: es pecador. Si Yahvé, el soberano, anota, cataloga, registra con exactitud los pecados, de modo que los «observa» (véase Jb 10,14; 14,16; Sal 79,8) teniéndolos constantemente presentes ante sus ojos, «¿quién podrá resistir?» (v. 3b), ¿quién podrá mantenerse en pie el día de su visita?: «Tú eres terrible, ¿quién puede resistir ante ti, bajo el golpe de tu ira?» (Sal 76,8). Es una pregunta retórica. Nadie podrá mantenerse con la cabeza erguida cuando Dios se dispone a juzgar. Todo ser humano es pecador. Todos somos pecadores: nacimos culpables y fuimos concebidos pecadores (Sal 51,7). Junto a esta profunda conciencia del pecado, el orante tiene una no menos profunda convicción: Yahvé es «el Dios de los perdones» (Ne 9,17). Moisés le suplicaba con estas palabras: «Señor mío, si he obtenido tu favor…, perdona nuestra iniquidad y nuestro pecado» (Ex 34,9). El Perdón está junto al Soberano («está contigo», v. 4a), como uno de sus ministros (otras personificaciones en el Sal 85,11-14; 89,15). Para la concesión del perdón no es necesario ningún sacrificio de expiación (Lv 4,20.26.31), sino un «corazón quebrantado y humillado», como en el Sal 51,18. La reacción ante la donación del perdón es «el temor»: «Pero el perdón está contigo, / para que seas temido» (v. 4). No ha de entenderse el temor como una reacción paralizante del miedo, de modo que la secuencia sea de esta índole: el perdón que a mí me otorgas infunde temor (miedo) en los demás. El temor es la actitud reverencial, de sobrecogimiento, ante Yahvé: «El perdón es competencia de Dios, el hombre debe recurrir a él con humilde reverencia» (Alonso-Carniti, II,1524).

El salmista está convencido de que el clamor surgido «desde lo hondo» ha llegado a los oídos de Dios. Éste se ha reservado el derecho de perdonar y el tiempo del perdón. Al orante le toca esperar una palabra tan consoladora como la que David escuchó a Natán: «Yahvé ha perdonado tu pecado; no morirás» (2 S 12,13). El orante espera a

Yahvé, espera su palabra; toda su vida está empeñada en la espera anhelante (v. 5). La imagen del centinela es elocuente para plasmar la espera-esperanza del salmista. Si se le pregunta al centinela: «¿Qué hay de la noche?», responderá: «¡Llegará la mañana!» (Is 21,11-12). Aunque la noche transcurra con excesiva lentitud, llegará la mañana. Acaso la espera se prolongue y se torne ansiedad expectante, como sugiere la repetición de la imagen –«más que el centinela a la aurora; / ¡más que el centinela a la aurora!» (v. 6bc)–, pero llegará el nuevo día. Dado lo genérico del término, no sabemos si los «centinelas» son los encargados de velar durante la noche por la seguridad de la ciudad o los sacerdotes del templo, que también esperan la irrupción del nuevo día para reanudar el culto (Sal 134,1; 135,2). La imagen puede referirse también a aquellos fieles que pernoctan en el templo a la espera del tiempo de gracia, de la luz de la alborada (Sal 3,6; 4,9; 5,4; 91,1). En todo caso, la imagen del centinela es expresiva: amanecerá el nuevo día y con él será pronunciada la palabra de perdón esperada por el orante. En ese momento, cuando Yahvé diga: «Perdono sus culpas y olvido sus pecados» (Jr 31,34; 33,8), despuntará el nuevo día hecho por Yahvé, en el que exultará y gozará el pecador perdonado (véase Sal 118,24).

El orante, en su condición pecadora, es solidario con todos los humanos (v. 3b); en su espera del perdón sabe que le acompaña todo el pueblo de la alianza, el «primogénito de Yahvé» (Sal 4,22). «El individuo lleva en sí la condición del pueblo y de todos los humanos. Lo que él siente y padece son cuitas del humano; lo que espera de Dios es lo que esperan todos» (A. González Núñez, 573). En la piedad bíblica el individuo es inconcebible al margen de la comunidad, y la comunidad al margen del individuo. La espera del salmista se extiende a todo el pueblo de Israel: «Aguarde Israel a Yahvé» (v. 7a). El Perdón, se dijo anteriormente, es uno de los ministros del Soberano –está cabe él–; otro tanto sucede con el «Amor» (v. 7b), el amor fiel del Dios de la alianza. El amor le indujo a liberar a Israel de la esclavitud egipcia (Ex 8,19). Ese mismo amor redimió al pueblo desterrado (Is 50,2). Para uno y otro éxodo –de Egipto o de Babilonia– es válido este texto del Deuteronomio: «Por el amor que os tiene y por guardar el juramento hecho a vuestros padres, por eso os ha sacado Yahvé con mano fuerte, y os ha librado de la casa de la servidumbre, del poder del faraón, rey de Egipto» (Dt 7,8). La redención (liberación) sue-

le tener como punto de partida una persona o una situación mortal: «del puño de los opresores» (Jr 15,21), «de todo peligro» (2 S 4,9), «del poder del Seol» (Os 13,14; Sal 49,16), «de la muerte» (Jb 5,20). El único lugar en el que Yahvé rescata o libera «de todas las culpas» es el presente salmo. Rescatado, liberado de todas las culpas, el clamor del suplicante (individuo o pueblo) es acogido y respondido por Yahvé. Se une así lo más profundo de la tierra y lo más alto del cielo. El hombre pecador es abrazado por el inmenso amor de Dios, que muestra su poder sobre todo perdonando.

* * *

Todos los humanos estamos hermanados en el pecado: es la patética condición humana (véase Rm 7). Desde lo hondo del pecado, ese confín con la muerte, se eleva vigoroso un clamor dirigido hacia Dios. Siendo Dios perdón, todo amor y redención, no puede llevar cuenta minuciosa de todos los pecados. Si así fuera, el humano se tambalearía y caería inexorablemente. El amor leal de Dios no consiente semejante caída, porque es el Padre liberador del hijo que ha caído en la esclavitud (véase Lc 15). Si Dios no puede tolerar semejante desvarío del hijo, porque es «todo amor», al pecador le cabe esperar con impaciencia y vehemencia, y confiar. Mucho más ahora que contamos con un sumo sacerdote compasivo. «Acerquémonos por tanto confiadamente al trono de la gracia para alcanzar misericordia y obtener la gracia de un auxilio oportuno» (Hb 4,16).

III. Oración

«Te pedimos, Señor, que tiendas tus oídos piadosos a las oraciones de los que te suplican, porque contigo está la redención de los pecados, para que no retengas nuestras iniquidades, sino que nos concedas tu misericordia. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,478).

SALMO 131 (130)
CON ESPÍRITU DE INFANCIA

[1] *Canción de las subidas. De David.*

Mi corazón, Yahvé, no es engreído,
ni son mis ojos altaneros.
No doy vía libre a la grandeza,
ni a prodigios que me superan.

[2] **No; me mantengo en paz y silencio,**
como niño en el regazo materno*.
¡Mi deseo no supera al de un niño*!

[3] **¡Espera, Israel, en Yahvé**
desde ahora y por siempre!

V. 2 (a) «en el regazo materno», lit. «sobre su madre»; otros: «junto a su madre».
(b) «¡Mi deseo no supera al de un niño!»; otra traducción posible: «soy como un niño junto al Señor (junto a él)».

I. VISIÓN DE CONJUNTO

«Este salmo de confianza, desafortunadamente poco conocido, es un breve cántico maravillosamente tierno y espiritual, de una piedad transparente; merece ser llamado uno de los más bellos del salterio» (Weiser, II, 853). Para A. Gelin, es «el más bello del salterio»; «una joya de inigualable interioridad, discreción, emoción», para Brillet; «uno de los más intimistas del salterio» (Alonso), etc. La secuencia somática se inicia en el corazón y finaliza en el «yo» (*nepheš*), pasando

por los ojos y los pies. La palabra hebrea *nepheš* tiene múltiples significados. Uno de ellos, acaso el adecuado para este pequeño salmo, es «deseo» para v. 2c. Con el deseo allanado y silenciado, el orante se asemeja a un niño tranquilo junto a su madre («en el regazo materno»), junto a Él (junto a Dios): todo depende de cómo entendamos el v. 2.

No creo que la clave para entender este salmo debamos buscarla en un «desdoblamiento psicológico»: «La comparación es psicológica, no teológica: Dios queda fuera recibiendo el juramento. La relación filial/maternal del hombre con su Dios es una derivación secundaria» (Alonso-Carniti, II, 1527). Estimo, más bien, que la comparación es teológica. La imagen no es ajena al Antiguo Testamento. Recuérdese, por ejemplo: Oseas aplica la imagen a todo el pueblo, del que dice: «Yo era para ellos como los que alzan a un niño contra su mejilla, me inclinaba hacia él y le daba de comer» (Os 11,4). En el Segundo Isaías leemos: «¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho, sin compadecerse del hijo de sus entrañas? Pues aunque ésas llegasen a olvidar, yo no te olvido» (Is 49,15). En el Tercer Isaías está escrito: «De modo que maméis y os saciéis de su pecho consolador… Como aquel a quien su madre consuela, así yo os consolaré» (Is 66,11.13). Aquietadas todas las ambiciones y acallados los deseos, el salmista junto a Yahvé entra en la paz del abandono, de la absoluta confianza en Dios.

Este breve poema está construido con un paralelismo antitético, seguido de una comparación (vv. 1 y 2). El esbozo negativo del v. 1 se contrapone al esbozo positivo del v. 2. El v. 3 extiende la experiencia del individuo a la comunidad, que espera o confía en Yahvé como el orante pone toda su confianza en Yahvé. La terminología somática da unidad al poema: corazón, ojos, pies (= caminar: «dar vía libre», v. 1) y *nepheš* («deseo», v. 2c). El nombre de Yahvé del v. 1 se corresponde con ese mismo nombre en el v. 3, formando inclusión.

II. Comentario: «como un niño…»

El orante se descubre ante Yahvé. Se describe a sí mismo viéndose en dos dimensiones: la vertical y la horizontal. Verticalmente no pretende que su corazón llegue a ser tan alto como las montañas: renuncia a la altanería arrogante (véase Pr 18,12; 2 Cro 33,14); «la soberbia es odiosa a Dios y a los hombres» (Si 10,7). Los ojos también se ele-

van hacia lo alto, como gesto de desprecio: «Ojos altivos, corazón arrogante / y antorcha de malvados son pecado» (Pr 21,4; véase Pr 6,17; 8,13; 15,25; 16,5; 18,12; como se ve es uno de los temas sapienciales). La horizontalidad se transmite a través de la imagen del camino: «No doy vía libre a la grandeza» (v. 1b). Yahvé es el único grande (véase Ex 18,11; Dt 7,21; etc.). Pretender que el camino humano, que su proceder, sea una emulación de la grandeza divina no deja de ser el auténtico pecado del hombre. Los «prodigios» que me superan, me superan con razón: son los prodigios obrados por Yahvé con motivo de la salida de Egipto (Ex 3,20; 34,10; etc.). La auténtica tentación del hombre y su pecado consiste en querer ocupar el puesto de Dios, «ser-como-Dios». El corazón de todo hombre orgulloso reniega de Yahvé. Pues bien, «los ojos altivos del hombre serán abajados, / se humillará la altanería humana, / y será exaltado Yahvé sólo» (Is 2,11). Si algo de esto padeció el salmista en otro tiempo, ahora ya no.

El salmista ha renunciado a que su corazón se asemeje a las cumbres de las montañas y a usurpar la grandeza divina. Jura que su deseo, sus pretensiones, se parece a un terreno plano, en el que no existen ni simas abismales ni soberbias alturas; también ha sido aquietado y silenciado, de modo que a lo largo del camino no se escucha voz alguna que perturbe la marcha. Este silencio es afín al del Sal 39,3: «Yo me callé, tranquilo y en silencio», con la única diferencia de que el silencio del Sal 39 comporta un aumento del dolor: «mas mi dolor aumentó al ver su dicha» (v. 3b). Tal vez sea un silencio gemelo al de Job después de haber contendido con Yahvé: «Mejor si me tapo la boca con la mano» (Jb 40,4b). El texto más cercano al autor de este breve poema es acaso el del Sal 37,7: «Permanece en silencio ante Yahvé y espera en él». La imagen del niño que se siente seguro junto a su madre expresa intuitivamente la plena confianza del que, calladamente, se sabe junto a Dios (v. 2bc). El niño del símbolo no es un lactante (el verbo hebreo significa «madurar», y, con sentido derivado, «ser destetado»). La comparación del salmista aquietado con el niño continúa en el estico tercero del verso. ¿Dice el texto que el deseo del salmista es como el del niño? Tal vez. No es incongruente ni imposible traducir de este modo: «Soy como un niño junto a Él [Dios]». El orante, en vez de pretender «ser como Dios» (realizador de grandezas y de prodigios, v. 1b), se abandona en las manos divinas: se sabe junto a Dios, como el niño destetado está junto a su madre.

Al finalizar el salmo anterior, el salmista exhortaba a Israel a que se mantuviera en una esperanza confiada (Sal 130,7-8). El Sal 131 termina con este mismo tema, con el matiz de que ahora la esperanza confiada es como la de un niño. Israel tiene la convicción de ser hijo de Dios, como se desprende de los textos de Oseas y de Isaías anteriormente citados (Os 11,4; Is 66,12-13). Es una criatura frágil. La exhortación a la confianza (véase Sal 62,9; 115,9-11; etc.) equivale a una invitación a abandonarse en Dios: dejar en sus manos el presente (el ahora) y el futuro (por siempre). Si se comporta así el pueblo de Dios, se parecerá a un niño junto a su madre, junto a Dios: permanecerá quieto y en silencio, «como un niño…».

* * *

Como un niño, el salmista se sabe seguro en la cercanía de Dios. Para el orante no sirve aquello que escribe Simone Weil: «Dios y la humanidad son como dos amantes que se han equivocado del lugar de cita. Los dos llegan anticipadamente sobre la hora fijada, pero a lugares distintos. Esperan, esperan y esperan. Uno de ellos permanece en pie, clavado en el puesto por una eternidad del tiempo. La otra se distrae e impacienta. ¡Ay de ella, si se cansa y se va!» (citado por Ravasi, III, 661). El salmista ha acudido a la cita; también ha de acudir Israel. Se encuentran con Dios en el lugar indicado. Permanecen junto a él. No hay lugar para el engreimiento ni para la impaciencia. Desaparecen los deseos altivos y las grandes pretensiones. La vida de este salmista descansa plenamente en Dios. He aquí un brevísimo poema de gran madurez espiritual.

III. Oración

«Señor omnipotente, manso y humilde de corazón, no permitas que nos engriamos con los soberbios del mundo, sino enséñanos a tener los sentimientos de los humildes que te son gratos. Te lo pedimos a ti, que vives y reinas con el Padre, en la unidad del Espíritu Santo, y eres Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,479).

SALMO 132 (131)

EN EL ANIVERSARIO DEL TRASLADO DEL ARCA

1 *Canción de las subidas.*

Acuérdate, Yahvé, de David,
de todos sus desvelos,
2 del juramento que hizo a Yahvé,
de su voto al Fuerte de Jacob:
3 «No he de entrar en la tienda, mi casa,
no me meteré en la cama en que reposo,
4 no he de conceder sueño a mis ojos
ni quietud a mis párpados,
5 hasta encontrar un lugar para Yahvé,
una morada para el Fuerte de Jacob».

6 Sí, oímos de Ella que está en Efratá,
¡la hemos encontrado en los Campos del Bosque!
7 ¡Entremos en el lugar donde Él habita,
postrémonos ante el estrado de sus pies!
8 ¡Levántate, Yahvé, hacia tu reposo,
ven con el arca de tu poder!
9 Que tus sacerdotes se vistan de fiesta,
que griten de alegría tus amigos.
10 A causa de David, tu siervo,
no rechaces el rostro de tu ungido.

11 Yahvé ha jurado a David
verdad que no retractará:
«Un fruto de tu seno
sentaré en tu trono.

12 Si tus hijos guardan mi alianza,
el dictamen que yo les enseño,
también sus hijos para siempre
se sentarán en tu trono».

13 Pues Yahvé ha escogido a Sión,
la ha querido como sede para sí:
14 «Aquí está mi reposo para siempre,
en él me instalaré, que así lo quiero.
15 Bendeciré sin medida su alimento,
hartaré de pan a sus pobres,
16 de fiesta vestiré a sus sacerdotes,
sus amigos gritarán de júbilo.
17 Allí suscitaré un vástago a David,
aprestaré una lámpara a mi ungido;
18 cubriré de ignominia a sus enemigos,
mas sobre él brillará su diadema».

I. Visión de conjunto

Este salmo, del que se ha dicho que es «altamente peculiar» (Gunkel), ocupa un lugar destacado entre las «canciones de las subidas», tanto por su extensión (tres veces mayor que el resto de las canciones) cuanto por la temática: la meta de las subidas, Sión, lugar en el que se eleva la «casa» de Yahvé y la «casa» de David. El poeta, en efecto, se inspira en la doble acepción que tiene la palabra hebrea *bayit*: casa/templo y casa/dinastía. La primera es una casa estable en el espacio; la segunda desafía el paso del tiempo. Si con el paso del tiempo, y debido a las infidelidades de los reyes de Judá, se interrumpe la sucesión dinástica de David, siempre brillará «la lámpara» encendida por Yahvé, una lámpara para su «ungido» (v. 17). Los descendientes de David serán de hecho infieles a los compromisos de la elección; no cesará, por ello, de alumbrar la lámpara de la promesa divina. Si este salmo se compuso en los tiempos de algún descendiente de David, lo cual es probable, no se invalidará cuando desaparezca el último rey de Jerusalén y el pueblo sea deportado. La palabra de Yahvé no fallará, y el salmo se abrirá a la espera del rey-Mesías. Esta apertura explica algunas afinidades verbales entre el poema y la obra

del Cronista. Por ejemplo, el pueblo liberado de Egipto habrá terminado su peregrinación cuando Yahvé se instale en el templo, donde el arca de la alianza de Yahvé encontrará «reposo» (1 Cro 28,2), como el rey y el pueblo hallarán «reposo» cuando a David le nazca un «hombre de paz» (1 Cro 22,9). La plegaria de Salomón, con motivo de la dedicación del templo, finaliza con los vv. 8-10 del poema (2 Cro 2,4-8). Es posible que el salmo, procedente de la época monárquica, fuera conocido y utilizado por el Cronista; como también es posible que el autor del poema perteneciera a los círculos del Cronista y compusiera este salmo para alentar la esperanza del pueblo dedicado a la reconstrucción (época de Esdras, Nehemías y Cronista).

El poema se articula sobre un doble juramento: el formulado por David, y ratificado por Yahvé (de no descansar hasta que encuentre «un lugar para Yahvé» [vv. 3-5] que sea lugar de «reposo» para el arca [vv. 6-8]), y el juramento (promesa) de Yahvé (v. 11), y acogido por David, de perpetuar la descendencia davídica en el trono de Jerusalén, siempre que los descendientes del monarca guarden la alianza (vv. 11b-12). Los dos juramentos se atienen a un mismo esquema: «plegaría-respuesta / promesa-recompensa». Fusionados los dos juramentos en un único poema, se obtiene una composición que es simultáneamente un cántico a Sión y un cántico a la realeza. Como cántico a Sión, tiene su puesto natural entre las canciones de las subidas. A esos dos aspectos, los más acentuados del poema, habrá que añadir las vicisitudes históricas de la dinastía davídica y el mesianismo, que dan al poema una dimensión escatológica. No han de omitirse la presencia de Dios en Sión ni su actuación eficaz en medio del pueblo. La unión de tan diversas tonalidades dan como resultado en cuadro sumamente vivo y rico de teología bíblica.

La figura de David, presente en cuatro lugares estratégicos, así como la alianza de Yahvé con la dinastía davídica, nos aconsejarían clasificar este poema entre los salmos «reales-mesiánicos». Si nos atenemos al tema de la presencia del arca en Jerusalén, tendríamos que catalogar el salmo entre los «cánticos de Sión». La articulación, sin embargo, sobre el doble juramento y la tonalidad del poema permiten afirmar que este poema es un «salmo litúrgico». No significa esto que el salmo haya sido empleado de hecho en algún acto litúrgico, sino que, al menos en los vv. 6-9, contiene indicaciones inconfundiblemente litúrgicas. La alegación de méritos en las peticiones y los

«oráculos» del salmo tienen también la impronta de lo litúrgico. Es imposible precisar más: que el salmo haya de ser relacionado con una posible fiesta de la alianza, celebrada en otoño (Weiser); que sea una dramatización litúrgica para la celebración del año nuevo (Mowinckel); que sea un texto ritual para la celebración de las bodas sagradas entre Yahvé (el dios-esposo) e Israel (la diosa-consorte); que «en Jerusalén, en la comunidad congregada para celebrar la fiesta de los tabernáculos, en el primer día de la celebración, y en un solemne ceremonial de entrada procesional, se hace una demostración de la elección de Sión como santuario central de la confederación de las doce tribus» (Kraus, II, 702), etc., ninguna de estas hipótesis litúrgicas da cumplida cuenta de los detalles del presente salmo. Lo más que se puede decir es que el salmo es un cántico real y de Sión, con un marcado colorido litúrgico.

El «juramento/promesa» es un indicador estructurante. En la primera parte del poema, David «jura/promete» a Yahvé (vv. 1-10); en la segunda, Yahvé «jura/promete» a David (vv. 11-18). Es interesante la colocación del nombre de David: al comenzar la primera parte (v. 1) y al final de la misma (v. 10); al inicio de la segunda parte (v. 11) y en su conclusión (vv. 17-18). La correspondencia casi literal entre los vv. 9 y 16, entre otras correlaciones, asegura la unidad del poema.

II. COMENTARIO: La casa de Dios y la dinastía davídica

David no entrará en la casa de su descanso hasta que no edifique una casa en la que repose Yahvé, el arca. Yahvé, por su parte, promete levantar una casa para David, suscitarle una dinastía, mientras declara sus preferencias por el lugar de su reposo. Desde este lugar ubicado en el espacio velará por la continuidad de la casa de David en el tiempo. Yahvé mantiene su promesa, aunque el sucesor davídico no cumpla la alianza: llegado el momento crítico, Yahvé suscitará un vástago a David o aprestará una lámpara para su ungido (v. 17).

2.1. *El juramento de David* (vv. 1-10). Implorar el recuerdo divino es frecuente en el salterio (véase Sal 25,6-7; 72,2.8.22; 89,49.51). Aducir el motivo para que Yahvé recuerde y, por tanto, tenga en cuenta, es menos frecuente e incluso tardío en la Biblia (véase Jr 2,2; Ne 5,19; 14,22). Yahvé tendrá en cuenta el celo de David por construir una morada en la que habite el arca de Yahvé: «Mira –le dice a Natán–,

yo habito en una casa de cedro mientras que el arca de Dios habita en una tienda de lona» (2 S 7,2). Pero tal constatación genera en David no pocos «afanes». David, según el Cronista, hace todos los preparativos para emprender la construcción de una «Casa donde descanse el arca de la alianza de Yahvé» (1 Cro 28,2). No será David, hombre manchado de sangre, el que construya la Casa para el arca, sino Salomón, hombre pacífico.

El poeta vierte los afanes davídicos en un juramento formulado ante Yahvé, «el Fuerte de Jacob» (v. 2). Ni 2 S 7 ni 1 Cro 17 nos informan sobre el juramento y voto de David. A no ser que proceda de fuentes desconocidas, es una creación del poeta, en paralelismo con el juramento/promesa de Yahvé (v. 11). Es importante que el Dios nacional, el Dios del éxodo, se identifique con el Dios de los padres, con «el Fuerte de Jacob»: existe continuidad en la historia santa; el pueblo premonárquico es el mismo que el pueblo de los tiempos de David, y éste no se diversifica del pueblo al que se dirige el poeta, posiblemente al que está entregado a la reconstrucción de la nación, una vez superado el destierro. Es evocadora la terminología del juramento: David «no *entrará* en su tienda» hasta que el arca de la alianza no abandone la «tienda» en la que habita y «*entre*» en el templo-casa; no «*subirá* al lecho de su descanso» (v. 3a) hasta que los holocaustos no «*suban*» hacia el cielo, como aroma de suave olor; no se entregará al sueño, hasta que encuentre un «lugar sacro» o una «residencia» en la que more Yahvé. Ambas denominaciones («lugar» y «residencia») son propias del Cronista para referirse al templo de Jerusalén (véase 1 Cro 21,22.25; 2 Cro 3,1; 7,12). Es decir, el poeta, con la evocadora figura de David, anima a los judíos a que se entreguen de lleno a la obra de la reconstrucción, como lo hace el profeta Ageo con otras palabras: «¿Os ha llegado acaso el momento de habitar en casas artesonadas mientras esta Casa está en ruinas?... Porque mi Casa está en ruinas, mientras vosotros os cobijáis cada uno en su casa» (Ag 2,4.9).

Finalizada la formulación del juramento, una voz coral entra en escena. La «acción» cultual, al menos formalmente, actualiza el pasado. El coro, como David, ha oído dónde está el arca: en Efratá (= «la fructífera») de Benjamín, patria de David (Rt 4,11; Mi 5,1; 1 Cro 2,50-51; 4,4); la encuentran en «Campos del Boque» (Sal 132,6), afín a aquella otra llamada «Ciudad de los Bosques» (= Quiriat Yearín, 1 S 6,21-7,2; 2 S 6,2 la menciona con el nombre de «Baalá»; 1 Cro 13,5-

6 identifica la localidad del libro primero de Samuel con Quiriat Yearín). Una vez que la comunidad ha llegado adonde se encuentra el arca, tiene lugar la entrada solemne en la morada divina y la postración adorante ante el estrado terrestre del rey celeste (v. 7), entronizado sobre querubines (2 S 6,2; 2 R 19,15; Sal 80,2; 99,1). La petición que sigue se eleva a Yahvé presente en el arca.

La aclamación «Levántate, Yahvé» (v. 8a) era el grito de guerra del Israel premonárquico (véase Sal 68,2; Is 33,3; 1 S 4,3-5), a la vez que indicaba el inicio de una nueva etapa del pueblo durante la travesía del desierto (Nm 10,35). Cuando Yahvé se levantaba, sus enemigos se dispersaban. La aclamación ha perdido sus connotaciones bélicas en el salmo y ha recuperado aquellas otras alusivas a la marcha. El arca, signo del infinito poder divino, se levanta (como Yahvé en las teofanías clásicas, véase Sal 18,8-16; 68,17.25; Nm 10,35ss; Is 6,1-5) hacia el lugar de su reposo. En torno al arca se reúnen los sacerdotes y una multitud de fieles. Los primeros van vestidos «de fiesta», o, como dice el texto hebreo, «de justicia», convirtiéndose en signo de la presencia de Dios en la historia. No es una vestimenta extraña, si tenemos en cuenta lo dicho por el Tercer Isaías: «Con gozo me gozaré con Yahvé, / exulta mi alma en mi Dios, / porque me ha revestido de ropas de salvación, / en manto de justicia me ha envuelto» (Is 61,10). En el lugar paralelo de 2 Cro 6,41-42 los sacerdotes de visten «de salvación». Los fieles, mientras tanto, aclaman jubilosos con el «¡hurra!» de la victoria o de la salvación: «gritan de alegría» (v. 9b). En presencia de unos y de otros, el salmista ora por David: que Yahvé no le retire su rostro, fuente de vida (Nm 6,24-24), sino que lo mire porque es su siervo y su ungido (v. 10). Es siervo con relación al soberano, y también como los grandes siervos del pasado (Abrahán, Moisés, Josué, etc.); también es ungido, mesías, como lo es Salomón (2 Cro 6,41-42) y todos los descendientes de la «casa» de David (Sal 2,2-6; 89,25-39). Con estos dos títulos dados a David el salmo queda abierto a todos los tiempos, hasta que llegue el Mesías.

2.2. *El juramento de Yahvé* (vv. 11-18). La palabra solemne de David tiene su correspondencia en la palabra solemne, jurada, de Yahvé. Es ésta una palabra fiable, permanente; es un «juramento de fidelidad», semejante a la palabra dada a Abrahán (véase Sal 47,10; 105,9.42) o a aquella otra que es el fundamento de la alianza del Sinaí. El contenido de la promesa/juramento divino se inspira en 2 S 7: el oráculo

de Natán a David. Se centra, concretamente, en el descendiente (los descendientes) de David, fruto de su seno (v. 11b; 2 S 7,12), que ocupará el trono davídico generación tras generación: «para siempre» (v. 12b). La promesa divina asegura la presencia de Yahvé en la dinastía; la fidelidad de ésta es el campo abonado para que la promesa prospere. Al descendiente de David se le pide la obediencia, tanto al pacto entre Dios y su pueblo cuanto al pacto de Yahvé con David (v. 12). Si el descendiente davídico perpetra el mal, será castigado, aunque la dinastía no sea borrada (2 S 7,14); o será azotado con látigos, «pero no retiraré mi amor, / no fallaré en mi lealtad» (Sal 89,31-35). Admitida la posibilidad del pecado/castigo, el poema se abre a la venida del monarca del que pueda decirse con verdad: «Justicia será el ceñidor de su cintura, / verdad el cinturón de sus flancos» (Is 11,5). Esta apertura permitirá que el v. 11b sea aplicado por Pedro al Cristo resucitado, del linaje de David (Hch 2,30-32).

Yahvé ha elegido a David y a sus sucesores en el trono, como ha elegido a Sión, colina con la que mantiene una relación de intimidad (v. 13; véase Sal 78,68; 87,2). La multitud de la primera parte del poema invitaba a Yahvé a levantarse y a dirigirse a su «reposo» (v. 8a); ahora Yahvé mismo declara que ha elegido a Sión como sede suya y que en este lugar preciso, delimitado en el espacio («aquí»), ha encontrado su reposo, con el que también mantiene una relación de intimidad (v. 14; el verbo traducido por «querer» en los vv 13 y 14 tiene acepciones marcadamente afectivas: «sentir deseos, anhelar, apetecer, codiciar, ansiar», etc.). «Aquí», en Sión, están contiguas la casa de Yahvé y la casa de David. Vinculado el destino de la monarquía a este lugar, Yahvé convierte a Jerusalén en una ciudad mesiánica, desde donde gobierna el universo a través de sus lugartenientes. Acorde con las «canciones de las subidas», la bendición fluye de Sión (v. 15a; Sal 128,5; 134,3; véase Sal 36,9-10; Ez 34,23-30) y se traduce en fecundidad y en riqueza para todos, sobre todo para los pobres: «No habrá ningún pobre entre los tuyos, porque Yahvé te bendecirá abundantemente en la tierra que Yahvé tu Dios te da en herencia para que la poseas» (Dt 15,4). Recaerá la bendición sobre los sacerdotes, que se revestirán con vestimentas de «fiesta» (en el v. 9 los ornamentos sacerdotales eran de «justicia»). También los fieles de Dios, sus amigos, participarán de la bendición y «gritarán de júbilo» (v. 16). La bendición, pues, es saciedad física y gozo alborozado.

Finaliza el salmo con una palabra solemne dirigida a la dinastía de David (vv. 16-17), mucho más intensa que la petición con la que se cerraba la primera parte. «Allí», en Jerusalén (como un eco del adverbio de lugar del v. 14: «Aquí»), Yahvé «hará germinar». La imagen vegetal del verbo alude al nombre que recibe el Mesías posterior al destierro: su nombre el «Vástago» o «Germen» (Jr 23,5; 33,15; Za 3,8; 6,12). La destrucción de Jerusalén y el destierro puso fin a la dinastía davídica. Yahvé se ocupará de que brote un nuevo vástago del viejo tronco. El nuevo Vástago ostenta un poder renovado. El hemistiquio admite también la siguiente traducción: «Allí renovaré el poderío de David». La lámpara encendida es el símbolo de la nueva vida y, simultáneamente, es una imagen aplicada a David, llamado «la antorcha de Israel» (2 S 21,17; véase 1 R 11,36; 15,4; 2 R 8,19; 2 Cro 21,17). También el Siervo de Yahvé será llamado «luz de las naciones» (Is 42,6; 49,6; Lc 1,69). El Mesías davídico, investido con la luminosa presencia del Dios de Sión, afrontará las hostilidades históricas que surjan, tal como sugiere el último verso del salmo.

Los sacerdotes en torno al arca se revisten «de fiesta» (v. 9, lit. «de justicia»); alcanzados por la bendición procedente de Sión, se revisten nuevamente de «de fiesta» (lit. «de salvación»), mientras al rey (presencia luminosa de Yahvé entre los hombres) se le concede un poder renovado. Los enemigos del monarca y del pueblo, por el contrario, han de endosarse un manto de ignominia (v. 18a), signo de la derrota definitiva. En contraposición, la corona regia que fue profanada por los conquistadores enemigos (véase Sal 89,40; 2 Cro 24,11) volverá a brillar sobre las sienes del monarca. Ha de tenerse en cuenta que la diadema es propia también del sacerdote, que alude al turbante del pontífice (véase Ex 28,36; 29,6; 39,30; Lv 8,9). Es posible que el poeta relacione el «vástago» (el cuerno) y la «lámpara», junto con la «diadema», y esté hablando de un Mesías que es sacerdote-rey; de hecho la diadema se relaciona en Éxodo con el sumo sacerdote (Ex 28,36-37, con el mismo verbo hebreo que traducimos por «brillar»). En los tiempos posteriores al destierro el poema será aplicado al sumo sacerdote, signo nacional y espiritual de la nación. El poema que comenzaba con la mención de los afanes de David parece que va dirigido a los que se afanan por la reconstrucción y finaliza con una promesa firme propia de este tiempo.

* * *

El Dios eterno y atemporal se ha dignado adentrarse en nuestro tiempo y en nuestra historia. Existe un «aquí» y un «allí»: el lugar elegido por Dios para morar entre nosotros; el lugar desde el cual guía el curso de la historia. Textos como el de este poema han sostenido la larga historia de la espera y esperanza del pueblo de Dios. Generación tras generación se esperaba la llegada del «rey justo», conforme al corazón de Dios. Cuando se desvaneció la esperanza dinástica, no se debilitó la esperanza: Dios suscitará un «Vástago», brotado del viejo tronco davídico. El Vástago, sacerdote-rey o rey-sacerdote, como el auspiciado por Zacarías, tampoco colmará la esperanza. Habrá que esperar a otro: la llegada del Mesías, sea el «Siervo sufriente» o el «Hijo del hombre». En todo caso, el juramento/promesa de Yahvé permanecerá fiel, inviolable; Yahvé ha formulado un juramento de fidelidad. Incluso ante la presencia del Señor habrá quien se pregunte: «¿Eres tú el que has de venir o debemos esperar a otro?» (Lc 7,19). Dado que Cristo está viniendo siempre, la Iglesia ora con él mientras espera la llegada del Señor, la «fuerza de salvación» suscitada por Dios en su pueblo (Lc 1,69).

III. Oración

«Dios omnipotente, acuérdate de nosotros a lo largo de nuestra vida; revístenos de justicia sacerdotal, para que merezcamos ser llevados a la tienda eterna. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,483).

SALMO 133 (132)
LA UNIÓN FRATERNA

1 *Canción de las subidas. De David.*

¡Mira que es bueno y da gusto
que los hermanos convivan* juntos!

2 Como ungüento fino en la cabeza,
que va bajando por la barba,
que baja por la barba de Aarón*,
hasta la orla de sus vestidos.

3 Como el rocío que baja del Hermón
sobre las cumbres de Sión;
allí dispensa Yahvé bendición,
la vida para siempre.

V. 1 O «se sienten», quizá para una comida de comunión.

V. 2 «que baja por la barba» conj.; «la barba que baja» hebr.

I. VISIÓN DE CONJUNTO

Estamos llegando al final de las «canciones de las subidas». Se iniciaban éstas con el dolor causado por la discordia y la hostilidad (Sal 120). Al llegar a la Ciudad Santa, el peregrino se dirigía a ella con un saludo de paz, como eco del nombre de la ciudad: Jerusalén (Sal 122). Es la misma paz deseada para todo el pueblo de Israel (Sal 125,5; 128,6); paz que ha de reinar y crecer en todas las familias (Sal 127-128). La pequeña y la gran familia, la comunidad, están llamadas a vivir en la armoniosa unidad familiar.

Es posible que este breve poema a la concordia familiar proceda de la vida cotidiana. «Es posible, escribe Lancellotti, que la presente composición originalmente fuera un proverbio en el que se exaltaban las ventajas que disfrutarían los hijos de una familia patriarcal, cuando, tras la muerte del padre, no dividieran el patrimonio, sino que continuaran unidos bajo el mismo techo, desarrollando juntos la actividad del padre. Tal 'preciosidad' es resaltada con una doble comparación: la del aceite que perfuma la cabeza y la del rocío que fecunda los terrones... En un segundo momento, cuando el salmo fue acogido entre los salmos de uso comunitario (Sal 131), la presente composición experimentó un proceso de sacralización mediante la superposición de motivos cultuales» (Lancellotti, 862-863). Puede ser que tal fuera el proceso del presente salmo; pero no lo sabemos. Lo único que sabemos es que el salmo inculca la belleza de la concordia familiar o nacional.

¿Cuándo fue más apremiante una enseñanza de esa índole? Pueden ser aducidos los tiempos del cisma, los años posteriores al destierro, la aversión entre judíos y samaritanos en la época de Nehemías, etc. Para éstos y otros casos sirve nuestro breve poema; como también es válido para los tiempos actuales. Valga como testimonio, aunque nos resulte un poco remoto, lo escrito por san Agustín: «Estas palabras del Salterio, este dulce sonido, esta grata melodía tanto en el cántico como en la comprensión, dio origen a los monasterios. Ante esta voz se animaron los hermanos que anhelaron habitar unidos. Este verso fue la trompeta para ellos. Sonó por todo el orbe de la tierra, y los que se hallaban separados fueron congregados» (*Enarraciones*, IV, 464).

La composición, de corte sapiencial, aunque con matices litúrgicos, es una celebración de la vida social y de la comunión fraterna, sobre todo litúrgica. La declaración temática sobre la belleza de la fraternidad (v. 1) se ejemplifica con dos o tres comparaciones: se parece al aceite sacro y aromático con el que es ungido el sumo sacerdote (véase Za 3,1-9; Ex 30,22-33): al poeta le interesa el perfume; a medida que penetra en la piel, descendiendo, el aceite expande su aroma (v. 2a). También la barba, ya ungida y perfumada, baja hasta el gorjal de la vestimenta sacerdotal (v. 2b). Así de penetrante y de aromática es la fraternidad. También se parece ésta al rocío refrescante que, procedente del elevado monte Hermón, trae vida y fecundidad al árido

monte Sión, a la explanada del templo (v. 3a). Del monte Sión, elegido por Dios, procede la bendición que es vida. Desde esta perspectiva, las comparaciones adquieren otro sentido: «Porque la vida es fragante (la muerte es pútrida y maloliente), la vida es húmeda y fecunda (la muerte es árida y estéril). El amor fraterno es una bendición que atrae bendiciones, es vida plena que se prolonga, es aroma que se difunde, es rocío que impregna» (Alonso-Carniti, II, 1544).

Este breve poema tiene una estructura nítida, insinuada en el párrafo anterior. El dicho sapiencial sobre la fraternidad (v. 1) va seguido de dos o tres comparaciones (vv. 2-3a; dos, si prestamos atención a las partículas comparativas; tres, si nos fijamos en el verbo «bajar»). Se cierra el salmo con una declaración final (v. 3b). En mi comentario no tendré en cuenta su división estructural, dada la brevedad del poema.

II. Comentario: Belleza de la fraternidad

Comienza el salmo como una exclamación de tipo sapiencial (véase Pr 15,23; 16,6; Si 25,4.5) que suscita admiración: «¡Mira que es bueno…!» (v. 1). ¿En qué piensa el autor al proclamar la belleza de los hermanos unidos? Tiene en cuenta, ante todo, un dato propio de la antropología bíblica: el ser humano solitario, excomulgado, alejado de la comunidad, es un maldito, es un Caín errante expuesto a que le mate cualquiera (Gn 4,12). Los hermanos unidos, bien en la tienda familiar, bien en la comunidad congregada para el culto en el templo, están resguardados de todo peligro, porque se apoyan unos a otros. No faltarán dificultades, como las existentes entre los hermanos Jacob y Esaú, que «vivían juntos» (Gn 36,7). Si, surgidas las dificultades, no se separan los hermanos, sino que continúan viviendo juntos, «¡qué bueno, qué gusto da!» (véase v. 1). La armoniosa convivencia fraterna recibe una valoración estética y otra moral o ética: es bello, agradable y sacro, a la vez que es delicioso, placentero, atractivo, encantador.

La belleza captada por la vista adquiere una corporeidad táctil. La armonía fraterna se parece al «ungüento fino». El bálsamo es signo de hospitalidad y, por tanto, de cordialidad y de afecto (Sal 23,5); es algo sagrado: con él son ungidos los reyes (Sal 45,8-9) y los sacerdotes (Ex 29,7; 30,22-23). Tonifica los músculos y perfuma la piel. Se

derrama sobre la cabeza y baja lentamente hasta llegar a la barba, que, por su parte, es signo de virilidad y de belleza (véase 2 S 19,25). El poeta contempla la cabeza y la barba de Aarón, iniciador de la dinastía sacerdotal (Ex 29,4-7), impregnadas del aceite sacro. Es una barba que nunca ha sido afeitada ni arreglada, como corresponde a los sacerdotes (Lv 21,5). Empapada con el óleo de la unción, la barba también baja, solemne y venerable, hasta llegar al gorjal de la vestimenta sacerdotal, tocando el «pectoral», la bolsa que lleva colgada al cuello el sumo sacerdote. En su lado externo llevaba engastadas doce piedras preciosas, cada una con la inicial de las doce tribus de Israel. Es decir, las doce tribus son sagradas, y el aroma se expande entre ellas. La gozosa convivencia fraterna es un don sagrado de Yahvé, que convierte a los hermanos unidos en un pueblo sacerdotal (véase Ex 19,6). El pueblo de Dios esparce un aroma exquisito, cuyo perfume llena toda la casa, tienda o templo. La belleza de la fraternidad es algo al alcance del tacto y del olfato.

La segunda imagen es refrescante. Desde el punto de vista etimológico, Sión significa «aridez, sequedad», nombre repleto de asociaciones (véase Is 35,1; Jr 51,43; Ez 19,13; Sal 63,2; etc.). ¡Qué distinta esta pequeña montaña sureña comparada con la excelsa montaña del Norte, con el Hermón! Con una altitud de unos 2.700 metros, el Hermón es un monte de nieves perennes. Es tan copioso el rocío nocturno en este monte septentrional que por la mañana da la impresión de que ha llovido. El poeta encauza el rocío caído en el Hermón y lo hace desembocar en Sión, tras haber recorrido unos doscientos kilómetros en línea recta. Ese caudal de rocío despierta la frescura y la vida por dondequiera que pasa. No ha de extrañarnos esta imagen, tenida por algunos como «grotesca», pues es semejante a los ríos de mosto que correrán por los valles de Judá una vez que hayan llegado los tiempos mesiánicos (véase Am 9,13); se parece al río de agua viva que sale del costado del templo y, después de haber fecundado el desierto de Judá, llena de vida el Mar Muerto (véase Ez 47,1-12). Algo así es la fraternidad, tan fecunda y refrescante como el rocío del Hermón. Donde los hermanos vivan unidos habrá una vida exuberante.

A propósito del rocío, leemos en el profeta Isaías: «Revivirán tus muertos, / tus cadáveres resurgirán, / despertarán y darán gritos de júbilo / los moradores del polvo; / porque rocío luminoso es tu rocío, / y la tierra echará de su seno las sombras» (Is 26,19). En Sión, o en

la fraternidad, derramará Yahvé su bendición, que es vida: una vida que se perpetúa a lo largo de las generaciones (v. 3b). Cuando todos seamos «uno», unidos por el mismo amor y la misma fe; cuando todos juntos celebremos el amor de Dios en el mismo culto, habrán llegado los días en que se pare el tiempo, y la Sión terrena ceda el puesto a la Jerusalén celeste, en la que «ya no habrá muerte ni llanto, gritos ni fatigas» (Ap 21,4). Veremos la gran belleza de la fraternidad y la viviremos.

* * *

«Los que se hallaban separados fueron congregados», oíamos decir a san Agustín. Si algún nombre es adecuado para designar a los cristianos, es el nombre de «hermanos»: «Todos vosotros sois hermanos». No somos nosotros los que hemos elegido la fraternidad; «es la gracia de Dios la que nos hace habitar unidos a los hermanos» (san Agustín). Surgirán pleitos y discordias «entre los hermanos», y Pablo los condenará (1 Co 1,11; 6,5s). Cuando esto se dé en la comunidad familiar o eclesial, no olvidemos la belleza de la fraternidad, de la convivencia de los «hermanos unidos». Este salmo es sumamente adecuado para celebrar el don de la familia y para soñar en la familia en la que no exista ninguna disensión entre los hermanos, sino que el Dios que nos congrega sea todo en todos. Demos gracias a Dios por el don de la fraternidad.

III. Oración

«Infunde, Señor, en la Iglesia el amor de nuestra fraternidad y de la paz, para que, empapados con el rocío del ungüento espiritual, nos alegremos de tu gracia. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,484).

SALMO 134 (133)
PARA LA FIESTA NOCTURNA

1 *Canción de las subidas.*

¡Vamos, bendecid a Yahvé
todos los siervos de Yahvé,
que servís en la Casa de Yahvé,
en los atrios de la Casa de nuestro Dios*!
¡Por las noches,
2 **alzad las manos al santuario**
y bendecid a Yahvé!

3 **¡Te bendiga desde Sión Yahvé,**
que hizo el cielo y la tierra!

V. 1 Con griego y Sal 135,2; verso omitido por hebr., que dice lit.: «los que estáis en pie en la casa de Yahvé por la noche».

I. VISIÓN DE CONJUNTO

Es ésta la última «canción de las subidas». El peregrino que ha subido al templo ha de retornar a su lugar de procedencia o ha de retirarse a casa para dormir, una vez que se ha hecho de noche. Antes de abandonar el templo, se dirige a aquellos que continúan día y noche en el recinto sacro sin interrumpir su actividad. Los servidores de Yahvé se quedan en el templo; han de permanecer en pie, sin dormir, y alabando a Yahvé: «Los cantores, cabeza de familia de los levitas, moraban en las habitaciones del templo, exentos de servicio, pues se ocupaban día y noche en su ministerio» (1 Cro 9,33).

El poema es una breve liturgia de bendición construida con un claro esquema dialogal: los fieles invitan a los sacerdotes a bendecir a Yahvé (vv. 1-2), y los sacerdotes responden impartiendo la bendición sobre los fieles (v. 3). El poema ha de ser ambientado en el templo, en el seno de una liturgia nocturna. Pero ya no sabemos en qué celebración litúrgica original puede ser enmarcado el salmo. Puede ser la plegaria nocturna de los levitas, la ceremonia con la que comenzaba la Fiesta de las Tiendas, el cambio de guardia de los levitas, etc. Lo cierto es que con este salmo concluye la colección de «canciones de las subidas»; los peregrinos se despiden del templo con este poema. Ellos abandonarán el templo, pero la plegaria no cesará en él.

Las manos del orante se elevan en dirección a Sión, hacia el santuario desde el cual la oración terrestre asciende al templo celeste. La postura vertical de los sacerdotes (están en pie, en postura erguida) es un símbolo elocuente del movimiento ascensional de la oración. Hacia el cielo, por tanto, sube no sólo la plegaria del orante, sino también la persona en su totalidad. Desde el cielo desciende la bendición divina. Es una bendición constitutiva, portadora de vida, procedente del Señor de la historia (Yahvé) y del Dios de lo creado: «el que hizo el cielo y la tierra» (v. 3b). La noche ya no es el ámbito de la nada, de la oscuridad y del tormento, sino que es luminosa como el día, a la espera de que llegue la aurora, y con ella el gozo pleno.

II. Comentario: Que el Señor te bendiga

El pueblo de Dios, pueblo sacerdotal, fue conducido «de la servidumbre al servicio». Los sacerdotes del templo son la encarnación del ser de Israel en cuanto servidores de Yahvé, en cuanto «siervos de Yahvé». Es un servicio con connotaciones cultuales (Sal 79,2.10; 135,1; Ne 12,44; etc.). La postura erguida de los «servidores de Yahvé» denota prontitud, dignidad, disponibilidad para el servicio y para la adhesión a Yahvé. Ofician en la casa santa, en el Santo de los santos, sede del arca. Hacia ese lugar sacrosanto, lugar en el que mora Yahvé, se tienden las manos sacerdotales, como puente de comunicación entre la tierra y el cielo, entre lo finito y lo infinito. Se prolonga el gesto a lo largo de las vigilias nocturnas o noche tras noche: «¡Por las noches, alzad las manos al santuario!» (v. 1b-2a). El peregrino abandona el templo, no sin nostalgia, para retornar a la vida coti-

diana. En el lugar sacro se quedan los sacerdotes, continuadores de la plegaría ininterrumpida de Israel. Los peregrinos piden a los sacerdotes que «bendigan» a Yahvé: que lo alaben y así lo reconozcan como fuente de toda bendición.

Los sacerdotes aceptan la invitación y se dirigen a los peregrinos formulando una bendición constitutiva: que Yahvé, morador de Sión y Dios del pueblo, bendiga desde Sión al pueblo de Israel (véase Nm 6,24). Aunque sean muchos los peregrinos, forman la unidad del pueblo; la comunidad de los hermanos es verdaderamente *una*, sobre la que recae la bendición sacerdotal: «¡*Te* bendiga desde Sión Yahvé!» (v. 3a). Será una bendición eficaz, porque el Señor de la historia es el Dios de la creación: en sus manos está la vida y la muerte. Las canciones de las subidas se cierran con una profesión de fe en el Señor de la historia y en el Dios de la creación. En este verso final de las canciones de las subidas se concentra una síntesis de fe y de esperanza, bajo la tutela del amor de Dios creador y redentor.

Llegados al final de los salmos de las subidas, el orante tiene la sensación de felicidad: la plegaria formulada en el santuario terrestre en forma de alabanza (bendición) llega al santuario celeste, y Dios desciende a la tierra concediendo abundancia y dicha (bendición). Se ha consumado el diálogo entre el Creador y la criatura.

* * *

He aquí una breve y densa plegaria para bendecir constantemente al Señor, para alabarle por todos los beneficios que a lo largo del día recibimos de su generosidad. Reconocemos el don divino (su bendición) y nos dirigimos a Dios dándole gracias (bendiciendo), porque somos un «pueblo sacerdotal». Noche tras noche, mientras dure la sucesión de los días y las noches, estamos dispuestos a bendecir al Señor.

III. Oración

«Te bendecimos, Señor, y te pedimos que te dignes iluminarnos a nosotros, cubiertos por la oscuridad de este mundo, mientras elevamos nuestras manos llenas de buenas obras, y que consigamos de ti una generosa bendición. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,485).

SALMO 135 (134)
Himno de laudes

[1] ¡Aleluya!

Alabad el nombre de Yahvé;
alabadlo, siervos de Yahvé,
[2] que servís en la Casa de Yahvé,
en los atrios de la Casa de nuestro Dios.
[3] Alabad a Yahvé, porque es bueno,
tañed para su nombre, que es amable.
[4] Pues Yahvé se ha elegido a Jacob,
a Israel, para ser su propiedad.

[5] Bien sé yo que es grande Yahvé,
nuestro Señor más que todos los dioses.
[6] Todo lo que quiere Yahvé,
lo hace en el cielo y la tierra,
en el mar y en los abismos.
[7] Levanta las nubes por el horizonte,
con los relámpagos hace llover,
saca de sus depósitos el viento.

[8] Hirió a los primogénitos de Egipto,
desde personas hasta el ganado;
[9] mandó señales y prodigios
en medio de ti, Egipto,
contra el faraón y sus súbditos.

[10] Hirió a incontables naciones,
dio muerte a reyes poderosos,

11 a Sijón, rey de los amorreos,
a Og, rey de Basán,
y a todos los reinos de Canaán;
12 y dio sus tierras en herencia,
en herencia a su pueblo Israel.
13 ¡Yahvé, tu fama es eterna,
Yahvé, tu recuerdo por generaciones!
14 Pues Yahvé hace justicia a su pueblo,
se compadece de todos sus siervos.

15 Los ídolos paganos son plata y oro,
obra de la mano del hombre:
16 tienen boca y no hablan,
tienen ojos y no ven;
17 tienen orejas y no oyen,
tienen boca y no respiran.
18 ¡Sean como ellos los que los hacen,
los que en ellos ponen su confianza!

19 Casa de Israel, bendecid a Yahvé,
casa de Aarón, bendecid a Yahvé,
20 casa de Leví, bendecid a Yahvé,
los adeptos* a Yahvé, bendecid a Yahvé.
21 ¡Bendito desde Sión Yahvé,
que habita en Jerusalén!

V. 20 Lit. «los que teméis a Yahvé».

I. Visión de conjunto

El comienzo del poema muestra sin ambigüedad que este salmo es un himno. Sin fijarnos en el Aleluya inicial (y según el texto hebreo también en el final), cuatro imperativos invitan a la alabanza: tres veces «alabad a Yahvé» (Aleluya) y una cuarta «tocad/ tañed» (vv. 1-2). También se indica en el comienzo del salmo quiénes han de alabar a Yahvé: los siervos de Yahvé (vv. 1b.2a), y dónde se ha de entonar la alabanza: en la Casa de Yahvé: «en los atrios de la Casa de nuestro Dios» (v. 2). Los motivos de la alabanza se consignan ya en la introducción: la bondad divina y la amabilidad de su nombre (v. 2). Se

añade un tercer motivo, precedido de una confesión, en el v. 5: «Bien sé yo que es grande Yahvé». Con este verso, y a través de la confesión, se inicia el «cuerpo» del salmo. A los cuatro imperativos iniciales se corresponden otros cuatro finales (vv. 19-20), que exhortan a bendecir a Yahvé: a darle gracias, sin que se advierta oposición alguna entre alabar y agradecer. Tanto por la forma como por el contenido, este salmo es un himno, posiblemente con destino litúrgico para alguna celebración comunitaria de cierta importancia.

El autor de este poema conoce muy bien algunos libros bíblicos: Éxodo, Deuteronomio, Jeremías, Josué y también algunos salmos. Depende de estos libros, a veces inspirándose en ellos; otras veces «copiando», como advertirá fácilmente el lector en las notas marginales de la NBJ. El poema da la impresión de ser una *antología* de textos. La dependencia de otros «libros» bíblicos tiene su aspecto positivo: cuando se compuso este salmo, existía una literatura «canónica», y así lo reconoce el comportamiento del poeta. Para él se da una continuidad ideológica y espiritual entre el primer templo y el segundo; la generación de los que retornaron del destierro y emprendieron la obra de la reconstrucción de Jerusalén es legítima heredera del pueblo preexílico. A pesar de la dependencia de otros libros bíblicos, el poema tiene su originalidad: la vigorosa síntesis de la teología de la alianza (vv. 4-5), la discreta alusión a la comunidad post-exílica (v. 14), la mención de «la casa de Leví» (v. 20, ausente en el paralelo del Sal 115,9-11), el título dado a Yahvé: «morador de [que habita en] Jerusalén» (v. 21).

Temáticamente el poeta logra transmitir una densa síntesis teológica con economía de palabras. Es la fe que profesaba el pueblo restaurado tras el destierro babilónico. Todo queda dicho al proclamar la grandeza de «nuestro Dios», superior a la de todos los dioses juntos (v. 5). Esa grandeza, vinculado el presente poema con el anterior (124,3), se explicita en la creación (vv. 6-7), a la vez que reduce a la nulidad al resto de los dioses (vv. 15-17). Después del destierro en Babilonia ya es un dogma en Israel la unicidad de Dios y la consiguiente inexistencia de los dioses. La creación, como primer artículo de la fe, es el marco mayor en el que se inserta la actuación de Yahvé salvador: eligió a Jacob, a Israel (v. 4); mostró la fuerza de su brazo hiriendo a Egipto (vv. 8-9) y protegiendo a su pueblo durante su camino hacia la tierra (vv. 10,11); dio al pueblo de su propiedad (v. 4b) la

heredad de la tierra (v. 12); se compadeció de su pueblo desterrado (v. 14b); se convirtió en un habitante de Sión, morador de Jerusalén (v. 21). Dicho brevemente, la elección de Israel y la alianza no se han quebrado con el destierro; estos dos artículos de la fe de Israel se han mantenido firmes durante el destierro y se han completado con la ratificación de la fe en el Dios creador y con la persuasión de que Yahvé mora en Sión, lugar del culto litúrgico de Israel.

El poema tiene un recorrido que va de lo universal a lo particular: de la creación del universo (vv. 5-7) al templo de Sión (v. 21); de Egipto y del conjunto de las naciones (vv. 8-11) a un pueblo singular que es Israel, heredad de Yahvé (v. 12). Este grandioso escenario, que abarca el tiempo y el espacio, rebosa de la presencia divina: el nombre del Señor (Yahvé o Yah) resuena diecinueve veces a lo largo del poema, a las que habrá que unir la designación de «nuestro Dios» (v. 2b) y de «nuestro Señor» (v. 5b). El nombre de Dios tiene una presencia invasora y muestra una eficacia excepcional, como creador y redentor, opuesta a la ineficacia absoluta de los ídolos (vv. 15-18).

Desde el punto de vista estructural, son claras la invitación a la alabanza, como introducción del himno (vv. 1-4), y la invitación a la bendición, como conclusión del mismo (vv. 19-20.21). La confesión de la grandeza divina (v. 5) sirve de introducción a la acción creadora de Yahvé (vv. 6-7), a su actuación redentora (vv. 8-14) –en el éxodo (vv. 8-9), en el desierto (vv. 10-11), en la tierra (v. 12) y en la historia posterior (vv. 13-14)– y a la polémica contra los ídolos, de modo que sólo Yahvé es el viviente (vv. 15-18). El plano resultante es el siguiente:

Introducción: invitación a la alabanza (vv. 1-4).
  Cuerpo del himno: profesión de fe (vv. 5-18).
    – Creo en Dios creador (vv. 5-7).
    – Creo en Dios salvador (vv. 8-14).
    – Creo en Dios vivificador (vv. 15-18).
Conclusión: invitación a la bendición (vv. 19-20.21).

II. Comentario: «Yahvé es grande»

Contrapuesta a la pequeñez de los ídolos, resalta la grandeza de Yahvé: «Bien sé yo que es grande Yahvé, / nuestro Señor más que todos los dioses» (v. 5). Este enunciado tiene algo de tesis que hay que

demostrar. Los hechos de la creación y de la redención son las pruebas de la grandeza de Yahvé, que, por oposición a la ineficacia de los ídolos, ponen de relieve el poder vivificador de Yahvé. Tal grandeza y tales muestras son dignas de ser alabadas y ensalzadas.

2.1. *Invitación a la alabanza* (vv. 1-4). San Agustín comienza su comentario al salmo con estas palabras: «Dios no crece con nuestras alabanzas, sino nosotros. Dios ni se hace mejor porque lo alabes ni peor porque lo vituperes; pero tú, alabando al bien, serás mejor; vituperándolo, peor. Sin embargo, él permanece bueno como es» (*Enarraciones*, IV, 483).

Dada la repetición insistente del nombre divino, da la impresión de que el poeta está extasiado ante Yahvé. El nombre se reitera cuatro veces de forma plena, dos más de modo apocopado y aún se añade la expresión «nuestro Dios», hasta completar el número siete. Ante este nombre el poeta invita también repetidamente a la alabanza. Los motivos para alabar a Yahvé son dos atributos divinos: su bondad y su amabilidad (v. 3), que en el Sal 133,1 han sido aplicados a la fraternidad, a los hermanos unidos con vínculos de alianza. Es magnífico que lo dicho de la unidad de los hermanos valga para acercarnos al ser divino: es bello, es atractivo y fascinante.

Una razón más para alabar a Yahvé es la elección de su pueblo, ahora con el verbo propio de la elección, no mediante una perífrasis como la que leemos en el profeta Amos, por ejemplo: «Solamente a vosotros conocí entre todas las familias de la tierra» (Am 3,2a). El verbo «elegir» (véase v. 4) se convierte, a partir del destierro, en término técnico para expresar la pertenencia de Israel a Yahvé. La alianza es inseparable de la elección. El pueblo elegido es puesto aparte, sacado de «entre todas las familias de la tierra» con una finalidad: la de ser propiedad de Yahvé: «Tú eres un pueblo consagrado a Yahvé tu Dios; a ti te ha elegido para que seas, de entre todos los pueblos que hay en la faz de la tierra, el pueblo de su propiedad» (Dt 7,6; véase Ex 19,5; Dt 14,2; 26,17-18). Ser el pueblo elegido, con el que Yahvé se ha aliado, constituye el alma de Israel. ¿En qué consiste la elección, hablando más explícitamente? El poeta lo concretará en el cuerpo del salmo.

La belleza y la fascinación divinas, junto con la elección y alianza, son los motivos para que alaben a Yahvé los servidores del culto; exactamente los mismos del Sal 134,1: sacerdotes y levitas. Unos y

otros lo hacen en representación del pueblo de Dios, puesto que sirven en la Casa o en los atrios de la casa de «*nuestro* Dios» (v. 2). No es necesario pensar en dos grupos distintos: por un lado los sacerdotes, servidores de la Casa, y por otro la comunidad israelita, presente en los atrios de la Casa. El paralelismo de los hemistiquios es suficiente para entender que la invitación a la alabanza va dirigida a los sacerdotes y se desarrolla en el santuario, en el seno de una celebración cultual.

2.2. *Profesión de fe* (vv. 5-18). El vasallo reconoce la supremacía del soberano y la confiesa con el verbo «saber», que implica el conocimiento y la voluntad, la acción y la pasión; la fe involucra a la persona en su totalidad. El reconocimiento de la grandeza de Yahvé es el artículo fundamental de la fe de Israel. Nadie puede compararse con Yahvé, ni siquiera los dioses (no los ángeles, como leen Jerónimo y Agustín), inexistentes e inactivos, como aclararán explícitamente los vv. 15-18 (a los que remite el v. 5). El poder de Yahvé es supremo, eficaz, omnipotente: «Todo lo que quiere Yahvé / lo hace en el cielo y en la tierra, / en el mar y en los abismos» (v. 6). Todo lo existente en los tres ámbitos cósmicos, según la cosmología hebrea, procede de Yahvé. La expresión del v. 6 es una repetición de la que hemos leído en el Sal 115,3 y un calco de la que aparece en el decálogo al prohibir el culto de las imágenes: «No te harás escultura ni imagen alguna de lo que hay arriba en los cielos, abajo en la tierra o en las aguas debajo de la tierra» (Ex 20,4). El cosmos (cielo, tierra y abismo) ha sido creado por Yahvé.

Como creador, Yahvé tiene un dominio absoluto sobre el mundo. No es necesario que luchen los dioses entre sí para explicarse la continuidad de la vida en la tierra. Tanto los vientos como la lluvia, la nieve y también el granizo, están depositados en grandes almacenes (v. 7; Sal 33,7). Basta con que Yahvé, el padre de familia, abra los depósitos para que la lluvia llene de vida a la tierra. El v. 7 tiene su paralelo en Jr 10,13, en un contexto de dura polémica con los ídolos, y se repite en Jr 51,15-19. Se supone que ambos textos de Jeremías se compusieron en Babilonia para los desterrados. El dominio cósmico y absoluto de Yahvé implica la negación de los dioses. La gran escenografía cósmica del poema equivale a una teofanía, preludio de la actuación histórica de Yahvé. El Dios creador es simultáneamente el Dios redentor.

La creación es un balbuceo de la actuación de Yahvé; es una teofanía implícita si se la compara con la más luminosa y formidable del éxodo. El poeta evoca dos rasgos generales de la salida de Egipto: los signos y los prodigios «contra el faraón y sus súbditos» (v. 9), como síntesis de las diez plagas, y la muerte de los primogénitos de Egipto, «desde personas hasta el ganado» (v. 8); es decir, el poeta menciona la última plaga (véase Ex 12,29), y así alude a las demás, signos de la presencia y actuación de Yahvé en la historia. El verbo «herir», dicho de los primogénitos de Egipto, se aplica también a los poderosos que se opusieron a la marcha triunfal del pueblo de Dios en camino hacia la tierra. El poeta elige tres ejemplos como símbolos de los adversarios de Israel. El primero es el rey amorreo Sijón, al oriente del Mar Muerto, en Transjordania (Nm 21,21-27). Se opuso a que los israelitas pasaran pacíficamente por su territorio. La muerte de este rey, el exterminio de su pueblo y la repartición de su tierra entre Rubén y Gad (Jos 13,21.27) se convirtió en arquetipo del poder de Israel sostenido por Yahvé (véase Dt 1,4; Jos 2,10; etc.). El segundo es Og, rey de Basán, en la Transjordania septentrional, cuyo territorio fue ocupado por Rubén, Gat y Manasés (Nm 32,33). El tercero fueron los cananeos, indígenas de Palestina antes de llegar Israel a la tierra. A lo largo del tiempo fueron una verdadera pesadilla para Israel. Según el plan de Yahvé, la tierra de los cananeos estaba destinada a Israel. La tierra cananea se convierte en don de Yahvé y en herencia inalienable del pueblo de Dios (Dt 6,10).

Con los vv. 13-14 concluye la estrofa dedicada a Yahvé redentor y se prepara la siguiente. La presencia de Yahvé en medio del pueblo no finaliza con el don de la tierra; se prolonga a lo largo del tiempo. El Nombre revelado a Moisés (Ex 3,15), que es la persona de Yahvé en cuanto que se revela, es eterno. Su recuerdo no se reduce a una celebración litúrgica; es la afirmación de su presencia constantemente salvadora: generación tras generación (v. 13). Israel tiene la certeza de que Yahvé no permanece indiferente ante la actuación de los injustos opresores: los juzgará y condenará, a la vez que salvará a su pueblo: «hace justicia a su pueblo». Cuando la opresión se convierta en deportación y cautiverio, Yahvé será piadoso con su pueblo, se inclinará hacia él y lo librará de la nueva esclavitud (v. 14): «Yahvé va a hacer justicia a su pueblo, va a apiadarse de sus siervos» (Dt 32,36). Su pueblo es «su primogénito» (Ex 4,22); ¿cómo no va a apiadarse de él Yahvé cuando incurra en una nueva esclavitud, la de Babilonia?

Los ídolos son nada y portadores de muerte, por oposición a Yahvé, el que es y vivifica. Remito al comentario del Sal 115-4-6. En nuestro poema y en el Sal 115 los ídolos son presentados como «estatuas»; lo único que tiene valor es el material del que están hechas: el oro y la plata; lo demás, por muy bien elaborado que esté, de nada sirve: ni la boca, ni los ojos, ni las orejas, ni la respiración. Son mera imitación del ser viviente («obra de la mano del hombre», v. 15b) y, por ello, son nada. Es inútil poner la confianza en ellos y esperar la salvación. Los que confían en las obras de sus manos se vuelven como ellas: vacíos y muertos (véase Is 44,9). La confianza en Yahvé, por el contrario, es generadora de paz y de vida.

2.3. *Invitación a la bendición* (vv. 19-21). Concluye el poema con una solemne bendición, semejante a la del Sal 115,12-13, con la diferencia de que en el presente salmo es el hombre el que bendice a Yahvé; es decir, le da gracias, como en el Sal 118,2-4. Con mayor precisión, es Israel quien bendice a Yahvé: Israel como pueblo de Dios, el sacerdocio oficial (la «casa de Aarón», Nm 3,10), que preside el culto el Jerusalén, los ministros subalternos del templo (la «casa de Leví», Dt 18,1; 21,5; 24,8; etc.), todos los auténticos fieles de Yahvé (en épocas posteriores los prosélitos). Una sinfonía coral, dirigida a Yahvé, resuena en el templo de Jerusalén. Yahvé ya no es «el que mora en la zarza» (Dt 33,16), sino el morador de Sión (v. 21; véase Za 8,3.8; 1 Cro 23,25). Ha puesto su tienda en medio del pueblo, y habita entre nosotros.

Desde la residencia divina en el templo desciende sobre el pueblo la bendición divina: «Te bendiga desde Sión Yahvé, / que hizo el cielo y la tierra» (Sal 134,3). Desde el templo asciende hacia Dios la bendición del hombre: «¡Bendito desde Sión Yahvé, / que habita en Jerusalén!» (Sal 135,21). Yahvé no está inactivo en su santa casa; desde ella concede la prosperidad y la vida; el creyente responde al don de Dios con reconocimiento y acción de gracias. La cercanía de Dios al hombre no es un enunciado teológico, se manifiesta ininterrumpidamente a lo largo de la historia. El verso final de este salmo sitúa al lector del Salterio ante la actuación amorosa de Dios a lo largo de la historia santa, ante el «Gran Hallel» que es el salmo que viene a continuación.

* * *

«El Sal 135 es el cántico de la comunidad que adora y alaba. Pero lo más característico del salmo es el claro contraste: Yahvé ha demostrado en grandes hazañas su poder y su gracia, mientras que los dioses –como obras que son de las manos del hombre– revelan su impotencia. En todo ello se trata supremamente de la verdadera y recta confianza (v. 18)» (Kraus, II, 727). Definitivamente, «Bien sé yo que es grande Yahvé, / nuestro Señor más que todos los dioses» (v. 5). Signos de su grandeza son la creación y la historia santa, y también su cercanía a su pueblo, la propiedad personal que él ama.

III. Oración

«Oh Dios sumamente amable, al que alaba toda la tierra por tu amor generoso, te pedimos que, borrado el error de nuestra vana superstición, seamos vinculados a tu benevolencia. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que contigo vive y reina en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,488).

SALMO 136 (135)

Letanía de acción de gracias

¡Aleluya*!

1 ¡Dad gracias a Yahvé, porque es bueno,
porque es eterno su amor!
2 Dad gracias al Dios de los dioses,
porque es eterno su amor;
3 dad gracias al Señor de los señores,
porque es eterno su amor.

4 Al único que ha hecho maravillas*,
porque es eterno su amor.
5 Al que hizo el cielo con sabiduría,
porque es eterno su amor.
6 Al que asentó la tierra sobre las aguas,
porque es eterno su amor.
7 Al que hizo las grandes lumbreras,
porque es eterno su amor;
8 el sol para regir el día,
porque es eterno su amor;
9 luna y estrellas, que rigen la noche,
porque es eterno su amor.

10 Al que hirió en sus primogénitos a Egipto,
porque es eterno su amor;
11 y sacó a Israel de entre ellos,
porque es eterno su amor;
12 con mano fuerte y tenso brazo,
porque es eterno su amor.

13 Al que partió en dos el Mar de los Juncos,
porque es eterno su amor;
14 e hizo pasar por medio a Israel,
porque es eterno su amor;
15 y hundió en él al faraón con sus huestes*,
porque es eterno su amor.
16 Al que guió a su pueblo en el desierto,
porque es eterno su amor.
17 Al que hirió a grandes reyes,
porque es eterno su amor;
18 y dio muerte a reyes poderosos,
porque es eterno su amor;
19 a Sijón, rey de los amorreos,
porque es eterno su amor;
20 y a Og, rey de Basán,
porque es eterno su amor.

21 Y dio sus tierras en herencia,
porque es eterno su amor;
22 en herencia a su siervo Israel,
porque es eterno su amor.
23 Al que se acordó de nosotros humillados,
porque es eterno su amor;
24 y nos libró de nuestros adversarios,
porque es eterno su amor.
25 Al que da pan a todo viviente,
porque es eterno su amor.

26 ¡Dad gracias al Dios de los cielos,
porque es eterno su amor!

136 «Aleluya» según griego; el hebr. lo une al salmo anterior.

V. 4 El hebr. añade «grandes»; redundancia.

V. 15 El hebr. repite «en el mar de los juncos», duplicado del v. 13.

I. Visión de conjunto

No sabemos con absoluta precisión si este poema es un himno o una acción de gracias. Como himno resaltaría el sentimiento de ad-

miración; como acción de gracias, los dones recibidos. Tal vez lo más sensato sea decir que es un himno litúrgico de alabanza y de acción de gracias. Dicho de otra forma, es una acción de gracias admirada o una admiración agradecida, en la que participa activamente todo el pueblo, que responde a los motivos propuestos con un estribillo: «porque es eterno su amor». Todo el espacio cósmico y todo el tiempo histórico llevan la rúbrica del eterno amor divino. Antes de continuar, y puesto que la letanía es lo más llamativo del poema, hay que advertir los múltiples significados que tiene el término hebreo traducido por «amor» (hebreo *hesed*): «amor fiel, piedad, misericordia, compasión, clemencia, benevolencia, cariño, afecto, beneficio, favor, gracia, etc.». Creo que éstos y otros matices se compendian en el «amor», acaso mejor que en la «misericordia». A veces el estribillo rompe la secuencia de los enunciados (vv. 7 y 8; 11 y 12; 13 y 14; 18 y 19). Se ofrece una alternativa que explique la presencia y construcción gramatical del estribillo: que la conjunción causal dependa directamente del verbo del invitatorio («dad gracias a Yahvé… porque es eterno su amor») o que sea la respuesta al enunciado precedente, el formulado en el primer hemistiquio de cada verso (por ejemplo: «Al que hizo grandes luminarias, porque es eterno su amor»). Es posible también la combinación de ambos matices: como respuesta inmediata al enunciado precedente, el estribillo es una respuesta a la gran acción de gracias litúrgica en respuesta a la invitación inicial: «Dad gracias a Dios…, porque es eterno su amor».

Un amor eterno, ciertamente, reflejado en la creación y en la historia; ¿pero tiene el poema una fecha de composición? Es poco probable que proceda de los tiempos anteriores al destierro, en la época de los reyes Ezequías o Josías. La incorporación de la creación, como preludio de la historia santa, fue desarrollada durante el destierro; el ansia de libertad, reflejada en los vv. 23-24, tiene su mejor ambientación en el destierro; la insólita invocación del «Dios de los cielos» (v. 26) es típica de la época posterior al destierro y refleja una mentalidad religiosa persa (véase Esd 1,2; 6,10; Ne 1,4; 2 Cro 36,23; Dn 2,18; etc.). El poema, por lo demás, tiene sus afinidades con el cántico de los tres jóvenes del libro de Daniel (3,52-90): las voces de la creación y de la historia forman una enorme coral para alabar a Dios «por los siglos» o «porque es eterno su amor». La mayoría de los autores afirman que este salmo es posterior al destierro. El poeta compendia los

grandes artículos de la fe que Israel proclamaba en sus credos históricos (Dt 26,5-9; Jos 24,2-13): la creación (vv. 4-9), la liberación de la esclavitud egipcia (con el éxodo consiguiente y la travesía del desierto [vv. 10-20]) y el don de la tierra (vv. 21-22).

La repetición litánica del amor de Yahvé confiere al salmo unidad temática. Se abre el poema con un invitatorio, en el que se repite anafóricamente el mismo imperativo (vv. 1-3) con el que concluye: «Dad gracias a Yahvé…» (v. 26). Entre la invitación y la conclusión fluyen nueve participios y siete formas verbales finitas a lo largo de 22 versos, tantos cuantas son las letras del alfabeto hebreo. Da la impresión de que el autor ha pretendido componer un poema completo, redondo, acabado: cuatro invitaciones a la alabanza y 22 versos dedicados a la actuación divina, sea mediante participios que califican y definen el ser divino, sea mediante tiempos finitos que narran, describen y circunscriben una acción. Los ocho primeros participios están agrupados en dos cuaternas. La primera cuaterna pertenece a la serie cósmica: a la creación (vv. 4-9); la segunda a la serie histórica, concretamente a la salida de Egipto, a la travesía del desierto y a la derrota de los enemigos que se interpusieron en el camino hacia la tierra (vv. 11-20). El noveno participio pertenece a una nueva serie: el don de la tierra y el don del alimento una vez que el pueblo ha tomado posesión de la tierra (vv. 21-25); comienza la tercera serie con el verbo «dar»: «Y dio sus tierras en herencia» (v. 21), y finaliza con el participio del mismo verbo: Yahvé es el «dador» de todo alimento (v. 25). El último verso del salmo es una invitación conclusiva a la alabanza: «Dad gracias al Dios de los cielos» (v. 26). El esquema del salmo es el siguiente:

Invitación a la alabanza (vv. 1-3: triple repetición del verbo).
- Primer artículo de la fe: la creación (vv. 4-9: cuatro participios).
- Segundo artículo de la fe: el éxodo (vv. 10-20: cuatro participios).
- Tercer artículo de la fe: la tierra (vv. 21-25: noveno participio al final).

Invitación conclusiva a la alabanza (v. 26).

II. COMENTARIO: Es eterno su amor

«El principio formal de unificación es la respuesta litánica. Ella nos hace saber que el Señor, como protagonista de acciones maravillosas, unifica el tema» (Alonso, *Treinta salmos*, 398). El poeta alaba a Dios porque su amor es eterno, porque en cada una de las acciones por él realizadas ve una muestra del amor de Dios. La raíz de la alabanza y del agradecimiento, la raíz de la salvación es el amor de Dios, convertido en clave para interpretar los acontecimientos del cosmos y de la historia. No consiste el amor en que nosotros amemos, sino en que Dios nos amó primero (véase 1 Jn 4,10).

2.1. *Invitación a la alabanza* (vv. 1-3). Comienza la invitación a la alabanza con un verso-antífona, conocido por otros salmos (Sal 100,5; 106,1; 107,1; 118,1; 135,3). Según Jeremías, es la canción que entonarán los que retornan después de la hecatombe del año 586 a.C.: «Aún se oirá en este lugar, del que vosotros decís que está abandonado…, la voz de gozo y de alegría, la voz del novio y la voz de la novia, la voz de cuantos traigan sacrificios de alabanza al templo de Yahvé diciendo: 'Alabad a Yahvé Sebaot, porque es bueno Yahvé, porque es eterno su amor'» (Jr 33,9-10).

El primer motivo para alabar a Yahvé es su belleza, su bondad, la plenitud que es en sí mismo y que, a la par, se manifiesta en todo cuanto hace en la creación y en la historia. Asociados al nombre de Yahvé, otros dos nombres divinos inducen a alabar a Dios: es el «Dios de los dioses» y el «Señor de los señores» (vv. 2-3), dos expresiones con valor de superlativo, cuya finalidad es afirmar la absoluta trascendencia divina y su poder omnipotente. Son nombres que tan sólo encontramos en otro lugar bíblico, en Dt 10,17: «Yahvé vuestro Dios es el Dios de los dioses y el Señor de los señores, el Dios grande, fuerte y terrible, que no es parcial ni admite soborno». La supremacía de Yahvé implica la negación absoluta de cualquier otro dios, a la vez que justifica el poder soberano desplegado en la creación y de actuar en la historia.

2.2. *La fe de Israel: la creación, el éxodo y la tierra* (vv. 4-25). Únicamente el Omnipotente es capaz de realizar «maravillas», situadas entre lo grandioso y lo milagroso. Israel reservaba este vocablo para aplicarlo a las «maravillas» del éxodo (véase Sal 72,18; 86,10; Ex 15,11; Is 2,11). También la creación es una «maravilla», un milagro

de Dios, que ha de añadirse a los «credos históricos» de Israel, como pórtico de los demás artículos del credo. El salmista alaba, pues, al «Hacedor de maravillas» (véase v. 4).

La primera maravilla es la *creación* de los cielos, esa inmensa tienda desplegada sobre la superficie de la tierra, que es la sede de la divinidad. Como una hechura de esta índole requiere una habilidad especial, el poeta anota la «sabiduría» (la maestría) con la que están hechos los cielos. No es la sabiduría un personaje que colabore en la creación, sino la habilidad artesana del Creador (véase Ex 31,3; 1 R 7,14; Jr 10,12), pero una habilidad que sólo Él posee (Pr 3,19; Jr 10,12; 51,15). También es el Hacedor de las grandes lumbreras, como en el cuarto día de la creación (véase Gn 1,16-18): el sol, la luna y las estrellas son un gigantesco reloj cósmico adecuado para medir el ritmo del tiempo diario, anual y festivo. Los astros dejan de ser divinidades y se convierten en criaturas de Dios al servicio de los hombres. El Hacedor del cielo y de las luminarias es el «Laminador» de la tierra (v. 6), es decir, Aquél que extiende la lámina de la tierra sobre las columnas oceánicas, de modo que la tierra esté firme y asentada para siempre (véase Sal 24,2). El correspondiente verbo hebreo, que tiene el significado «fundamental de 'apisonar', no debería traducirse por 'extender'; el verbo designa la acción de consolidar y endurecer un elemento» (Kraus, II, 733). Toda la creación, cielos y tierra, es una gran palabra de Dios, una palabra inteligente y comprensible (Sb 13). Termina aquí la primera serie, dedicada a la creación.

La segunda serie, central cualitativa y cuantitativamente en la estructura del salmo, tiene como objetivo el *éxodo* (vv. 10-20), el artículo fundamental de la fe de Israel. Se inicia con el participio hebreo del verbo «herir» (v. 10), repetido en el v. 17 (Yahvé es el «Heridor» –v. 10–, el «Descuartizador» del mar –v. 13–, el «Guía» de su pueblo –v. 16– y, por segunda vez, el «Heridor» –v. 17–). Comienza la serie con la mención de la décima plaga, como en Sal 135,8-9. En un contexto litúrgico, adquiere la décima plaga un valor singular: los primogénitos israelitas que escaparon de la muerte han de ser consagrados a Yahvé. El aspecto negativo del éxodo, la muerte de los primogénitos, se completa con el positivo: la salida de Israel; fue sacado de Egipto, como el niño es extraído del seno materno. Para ello tuvo que emplear Yahvé todo el poder de su mano y el vigor de su brazo (v. 12; Ex 6,16). No se trataba de un nacimiento cualquiera; no sólo hubo de

ser vencido el faraón, sino otros poderes mortales interpuestos. El primero de esos peligros fue el Mar. Yahvé lo «partió en dos» (un verbo empleado en la mitología cananea para describir la victoria de Baal sobre el Mar). El Mar de los Juncos despedazado (v. 13) por Yahvé no es una divinidad, sino un peligro mortal que ha de ser vencido para que Israel, el hijo que está naciendo, llegue a ver la luz. El cauce seco por el que pasa el pueblo de Dios se convierte en la tumba mortal del faraón y de su ejército, desafiadores de Yahvé (vv. 14-15). El desierto es un nuevo peligro mortal, fácilmente superado merced al Guía de Israel (v. 16): la nube durante el día y la columna de fuego durante la noche orientaron a Israel para que venciera los peligros del desierto. Cerca de la tierra, en Transjordania, surgen dos nuevos enemigos, conocidos en el Sal 135,11: el rey amorreo Sijón y el rey de Basán, Og. Eran reyes grandes y poderosos, anota el poeta (vv. 17-18). En realidad eran dos modestos reyes transjordánicos, convertidos en arquetipo de los enemigos opuestos a la salvación. Yahvé se comportó con ellos como con los primogénitos de Egipto: los hirió y los mató. Superados todos los peligros interpuestos, el pueblo ya pueda nacer en la nueva tierra que Yahvé le va a dar. Israel ha pasado de la muerte a la vida.

La tercera serie versa sobre la *tierra* (vv. 21-25), como don y como tarea. Es el último artículo del credo histórico. Se abre esta tercera serie con el verbo «dar» («Dio sus tierras», v. 21), y se cierra con el participio del mismo verbo: Yahvé es el «Dador» del pan a todos los vivientes. Si la tierra dada es el país cananeo, los reyes Sijón y Og representan como primicia a todos los reyes vencidos: a los reyes cananeos (Sal 135,11). En todo caso la tierra es dada (no conquistada) como heredad que pasa de padres a hijos (vv. 21-22), pero el dueño de ella es Yahvé. El don obedece a la promesa hecha a los padres y a los lazos de una alianza establecida con los hijos. Es un don condicionado por la fidelidad del pueblo. Si éste no guarda la alianza, la tierra le será arrebatada. La historia del pueblo de Dios en la tierra está tejida de luces y de sombras, de momentos gloriosos y dolorosos. La humillación del v. 23 puede referirse a las páginas negras de la historia de Israel (pensemos en el tiempo de los Jueces, por ejemplo) o a la suprema humillación del destierro, cuando «la selva fue abatida y la ciudad hundida» (Is 32,19). Aun entonces, Yahvé no se desdice de su palabra, de su promesa: se acuerda de ella y de su pueblo, librán-

dolo de la mano opresora (vv. 23-24; véase Sal 66,6; 78,44; 114,8; Am 5,8; 8,10; etc.); recuerda el «juramento [promesa] que juró a nuestro padre Abrahán» (Lc 1,73). El Dador de la tierra no puede olvidarse, es el Hacedor de todo viviente (de «toda carne», como dice literalmente el texto hebreo). También se ocupa de todo viviente: a Israel le dio pan del cielo; a todo ser viviente le da el pan de cada día. Todos son sostenidos y sustentados por el amor de Dios.

2.3. *Invitación conclusiva* (v. 26). Con las tres series anteriores hemos recorrido el «credo histórico» de Israel, pero no hemos acabado el salmo. El amor de Dios es eterno. Se muestra en hechos concretos y parciales, ciertamente; pero no se agota en ellos. Siempre está dispuesto a múltiples y nuevas encarnaciones, a múltiples y nuevas muestras. Por eso, el final del salmo remite al comienzo del mismo. Generación tras generación, día tras día, Yahvé es el Dios trascendente; pero su amor es cercano a cada hombre, a todo ser viviente. Es justo y necesario que toda la creación y toda la historia den gracias al Dios del cielo «porque es eterno su amor» (v. 26). Llegados al final del salmo, es el momento de añadir nuevas acciones en las que se muestra el amor divino o de comenzar nuevamente, porque el amor de Dios es eterno.

* * *

El pueblo de la antigua alianza vivió de las «maravillas» realizadas por Dios en el pasado y estuvo pendiente de la promesa divina: del recuerdo de Dios. Esas maravillas, patentes en la creación o en la historia, nos atañen también a nosotros, el pueblo de la nueva alianza: son muestras del amor de nuestro Dios. Podemos completar las cuaternas de los participios con nuevas cuaternas: encarnación, nacimiento, resurrección, ascensión, por ejemplo; y añadir otras más. Todas ellas tendrán algo en común con las antiguas: el eterno amor divino cercano a cada uno de nosotros, en nosotros mismos. Si Jesús, el Señor, clausuró su última cena con este poema –«Y cantados los himnos, salieron hacia el monte de los Olivos» (Mt 26,30)–, es bello que, llegados a la última página de nuestra historia personal, cerremos nuestro libro dando gracias a Dios «porque es bueno, porque es eterno su amor».

III. Oración

«Dios omnipotente, acuérdate y ten misericordia de la humanidad; tú, que en otro tiempo diste en herencia a nuestros padres la tierra de los adversarios, afiánzanos en tu heredad, librándonos de los pecados. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,492).

SALMO 137 (136)
BALADA DEL DESTERRADO

1 A orillas de los ríos de Babilonia,
estábamos sentados llorando,
acordándonos de Sión.
2 En los álamos de la orilla
colgábamos nuestras cítaras.
3 Allí mismo nos pidieron
cánticos nuestros deportadores,
nuestros raptores* alegría:
«¡Cantad para nosotros
un canto de Sión!».
4 ¿Cómo podríamos cantar
un canto de Yahvé
en un país extranjero?

5 ¡Si me olvido de ti, Jerusalén,
que se me seque* la diestra!
6 ¡Se pegue mi lengua al paladar
si no me acuerdo de ti,
si no exalto a Jerusalén
como colmo de mi gozo!

7 Acuérdate, Yahvé,
contra la gente de Edom,
del día de Jerusalén,
cuando decían: ¡Arrasad,
arrasadla hasta sus cimientos!

8 **¡Capital de Babel, devastadora,**
feliz quien pueda devolverte
el mal que nos hiciste;
9 **feliz quien agarre y estrelle**
a tus pequeños contra la roca!

V. 3 «nuestros raptores» Targum; hebr. ininteligible.

V. 5 «se me seque» conj.; «olvide» hebr. (que al parecer ha tratado de suavizar esta maldición).

I. Visión de conjunto

«Entre los salmos más apasionados del Salterio, en el Sal 137 vibran los sentimientos más vigorosos del alma hebrea: dolor y nostalgia profunda por la patria lejana y perdida; amor indomable por la ciudad santa destruida; odio irrefrenable hacia los autores del mayor desastre que recuerde la nación elegida» (Lancellotti, 875). La nostalgia del pasado, el dolor del presente y el odio que se asoma hacia el futuro dificultan clasificar bajo un único género el presente poema, lleno de dolor y de ternura, pero también de odio y de deseos de venganza. H. Schmidt afirma lo siguiente en su comentario: «El poema se halla completamente solo en el Salterio. No puede asignarse a ninguno de los géneros que conocemos en otros salmos». Se habla frecuentemente de «balada», aclarando, sin embargo, que en ella se da cabida a la épica y a la dramática, no sólo a la lírica. Si nos atenemos a los géneros clásicos gunkelianos, habrá que convenir que el Sal 137 es una lamentación: un llanto por una desgracia sufrida, en este caso la destrucción de Jerusalén y la consiguiente deportación a Babilonia. Será necesario recordar, en este caso, algunos pasajes afines del libro de las Lamentaciones (3,48; 4,21-22; 5,14). La lamentación, o elegía fúnebre, da paso a una imprecación-maldición en una doble dirección: auto-maldición (vv. 5-6) y maldición sobre los idumeos (vv. 7-9), según el estilo de los oráculos proféticos contra las naciones (véase Jr 49,7-22: oráculo contra Edom; Ez 25,12-14; Ab 11-14). En el seno de la imprecación-maldición se advierte la presencia de un «cántico de Sión». El poeta ama apasionadamente a Sión. Entre los desterrados de Babilonia encuentra el poeta las notas «más aptas para expresar sus sentimientos de su profundo apego a la ciudad santa» (Lancellotti, 876). Sin olvidar ninguno de estos matices, el poema

puede ser catalogado entre las lamentaciones: es una lamentación por Sión, en la que caben imprecaciones, apóstrofes y recuerdos.

El poeta adopta una cierta distancia temporal y local con relación al destierro: los verbos están en pasado, y habla de un «allí» (vv. 1a.3a). No es improbable que el autor haya compuesto su poema al final del destierro o una vez que los desterrados han sido repatriados. Pero, según el poema, parece que Babilonia aún está en pie (vv. 8-9); el imperio babilónico aún no ha sido liquidado por el persa Ciro, autor del edicto de la repatriación. Es razonable situar el poema entre los deportados, concretamente entre aquellos que mantuvieron encendido su amor a Sión y su nostalgia de Jerusalén, a la vez que cultivaron la esperanza. «Concibo el Sal 137 –escribe Alonso– como el canto de la resistencia espiritual de los desterrados con esperanza. El canto, entre otros factores, los protegió de la asimilación religiosa a Babilonia, los aglutinó como grupo, los confortó en la fidelidad y la esperanza» (Alonso-Carniti, II, 1568).

Una gran oposición domina todo el poema: Sión-Jerusalén frontalmente opuesta a Babilonia (también a su comparsa: Edom). Babilonia y Edom aparecen en los extremos del salmo: al comienzo (v. 1) y al final (v. 8: Babilonia; v. 7: Edom). En medio, como presa de un mortal abrazo, Sión (vv. 1b y 3b) y Jerusalén (vv. 5.6 y 7). Los dos primeros versos establecen la tonalidad del poema: un recuerdo doliente. Viene a continuación un escueto diálogo con sendas intervenciones: una petición hecha por los captores y un rechazo de esa petición (vv. 3-4). En vez del canto pedido, los desterrados profieren un juramento imprecatorio de fidelidad a Jerusalén (vv. 5-6), acompañado de una imprecación contra los idumeos, coreógrafos de la destructora Babilonia (v. 7). Si los babilonios esperan aún una canción, vaya para ellos una sarcástica y doble bienaventuranza, que en realidad es una terrible malaventuranza (vv. 8-9), como respuesta merecida a su petición burlona y humillante del v. 3.

El poema tiene tres estrofas: junto a los canales (vv. 1-4), el recuerdo de Jerusalén (vv. 5-6) y la capital de Babilonia (vv. 7-9). El verbo «acordarse» está estratégicamente colocado en el poema: en la primera estrofa (v. 1), en la segunda (v. 6) y en la tercera (v. 7). El recuerdo dolorido de Sión (v. 1) es un recuerdo fiel, aun a costa de la integridad física (v. 6); que Yahvé se acuerde de la gente de Edom y no olvide la saña con la que se burló de Jerusalén (v. 7).

II. Comentario: Jerusalén, el colmo de mi gozo

La estrofa dedicada a Sión/Jerusalén ocupa el centro del poema, pero es omnipresente: es la última razón de las lágrimas, la letra de las canciones más bellas, el amor de los amores, el colmo del gozo, la doncella públicamente desnudada, la ciudad devastada, etc. Desde esta cima de dolor y de amor puede contemplarse todo el poema.

2.1. *Junto a los canales de Babilonia* (vv. 1-4). La tierra «entre dos ríos» estaba abundantemente regada por el Tigris, el Éufrates y una amplia red de canales. Por Ezequiel sabemos lo siguiente: «Llegué donde los deportados del Tel Abib, que residían junto al río Quebar» (Ez 3,15; acaso el río Karabu del que nos informa una tableta datable entre los años 443-424 a.C.). Residan o no los judíos junto a los canales de Babilonia, algunos se sientan en este ámbito reconfortante, no para aliviarse del duro clima oriental, sino para traducir su abatimiento interno con su gesto externo: curvados sobre sí mismos, son unos seres humillados. El llanto intenso y copioso (tal vez acompañado de griterío o de lamentos) es una expresión elocuente del dolor íntimo, originado por el recuerdo dolorido de la lejana y destruida Sión. «Arroyos de lágrimas derraman mis ojos / por la ruina de la capital de mi pueblo. / Mis ojos fluyen sin cesar; / ya no habrá alivio…», leemos en el libro de las Lamentaciones (3,48-49). En la traducción sintética «Estábamos sentados llorando» podrían separarse cada una de las acciones: «Nos sentamos, y lloramos / con nostalgia de Sión». El texto hebreo, en efecto, anota una partícula delante del verbo «llorar» («lloramos mucho, intensamente»), que puede quedar reflejada en la conjunción castellana «y» con valor enfático, resaltada si precede una coma: «Nos sentamos, y lloramos…». La sesión no es gozosa, sino dolorosa; y el dolor tiene la causa indicada: la nostalgia de Sión (es la nostalgia una «tristeza melancólica originada por el recuerdo de una dicha perdida, añoranza» –DRA, 1025–). No se descarta que tras la postura y las lágrimas esté latente un rito penitencial por los pecados del pasado, causa de la ruina actual (véase Ne 9; Dn 3; 9; 1 R 8,45-51).

Las cítaras, instrumentos musicales de la orquesta del templo, están silenciosas, suspendidas de los árboles, como silente y huidizo está cualquier indicio de júbilo. La mención de los árboles introduce una tenue atmósfera de melancolía, de tristeza. También los objetos «están de duelo», como en el libro de las Lamentaciones: «Los caminos de Sión están de luto, / porque nadie acude a las fiestas; / sus

puertas están en ruinas, gimen sus sacerdotes, / sus doncellas están desoladas, y ella misma llena de amargura» (Lm 1,4).

Una palabra abrupta y ajena a los reunidos rompe el clima de silencio y de llanto penitente. La palabra es pronunciada por los agentes de la opresión: captores, guardianes o carceleros, torturadores. Piden, o mejor, imponen que los deportados les canten una canción; no ha de ser una canción cualquiera, sino una canción alegre, y especifican «un canto de Sión» (v. 3). Estos predecesores de los guardianes de campos nazis quieren divertirse con el folclore del pueblo vencido; pretenden incluso más: que el dios vencedor sea reconocido por los cautivos, como sucede con el prisionero Sansón: mientras festejan a su dios vencedor, mandan traer a Sansón para que los divierta: «Como su corazón estaba alegre, dijeron: 'Llamad a Sansón para que nos divierta'. Trajeron, pues, a Sansón de la cárcel, y él los estuvo divirtiendo…» (Jc 16,25). Pero los cantos de Sión son en realidad cantos de Yahvé (v. 4); celebran a Yahvé creador, vencedor del caos primordial y del caos histórico (Sal 46; 48; 76; 87). Son canciones sacras que sólo han de ser entonadas en la tierra de Yahvé; cantarlas en Babilonia sería una profanación, un sacrilegio. El lugar de la presencia de Yahvé, el templo, ha sido destruido. Las canciones del templo también han muerto; están sepultadas en el corazón silencioso de los creyentes en Yahvé: «¿Cómo podríamos cantar un canto de Yahvé en un país extranjero?» (v. 4). Los tiranos pueden burlarse de Jerusalén, pueden batir palmas y burlarse de la Ciudad Santa; pueden incluso componer su propia canción sarcástica: «¿Ésta es la ciudad que llamaban Hermosa, / la alegría de toda la tierra?» (Lm 2,15); los deportados no les deleitarán sus oídos con las canciones santas de la Tierra y del templo. Se impone nuevamente el silencio, como al comenzar el salmo, antes de que los deportados lo rompan con un terrible juramento.

2.2. *El recuerdo de Jerusalén* (vv. 5-6). Lo desterrados llevan pegado al alma el recuerdo de Jerusalén: les duele su lejanía, estando en tierra extranjera, y se sienten poderosamente atraídos por ella. Las canciones que les piden, y cuya entonación rechazan, acentúan aún más el recuerdo de Jerusalén en el alma de los deportados. Jeremías escribía lo siguiente a los cautivos: «Recordad desde lejos a Yahvé, / y que Jerusalén os venga en mientes» (Jr 51,50b). No cantarán las canciones de Yahvé en tierra extranjera, pero tampoco se olvidarán del cálido seno de la metrópoli. Así lo juran los desterrados: «¡Si me

olvido de ti, Jerusalén, / que se me seque la diestra!» (v. 5). El poeta juega hábilmente con las acepciones del verbo: «si me olvido…, que me olvide…»; me olvido de Jerusalén y me olvida la mano derecha. Apenas me haya olvidado de Jerusalén, siquiera por un instante, que la mano derecha se olvide de todo movimiento, lo que es sinónimo de «atrofiarse» o de «secarse» (véase Sal 31,13). Así, la mano derecha será incapaz de tañer la cítara, como piden los carceleros.

Continúa la automaldición con un segundo juramento: «¡Se pegue mi lengua al paladar / si no me acuerdo de ti!» (v. 6a). La mano es fundamental para tocar la cítara; la lengua es imprescindible para cantar canciones: las canciones de Yahvé. El salmista prefiere quedarse mudo (la lengua pegada al paladar, incapaz de emitir sonido alguno) antes que profanar las canciones santas del templo; o mejor aún, que me suceda todo esto, «si no exalto a Jerusalén como colmo de mi gozo» (v. 6b). Cualquier alegría deja de serlo si Yahvé y Sión no son el vértice de la alegría, el colmo de la alegría. Sin Yahvé y sin Sión no existe la alegría. La cítara ha de continuar pendiente de los álamos mientras no disfruten los desterrados de la máxima alegría: de Sión, alegría de las alegrías.

2.3. *La capital de Babilonia* (vv. 7-9). El amor visceral por Jerusalén tiene otra cara: la imprecación furibunda contra los enemigos de Jerusalén. El salmista no se ha olvidado de Jerusalén; la lleva en lo más profundo de su afecto. Tampoco Yahvé puede olvidarse de los idumeos. No puede olvidar en forma alguna aquel día nefasto, «el día de Jerusalén», cuando las tropas babilonias asediaban la ciudad y los idumeos animaban a los sitiadores a que la desnudasen/arrasasen. Jerusalén era una dama; los idumeos instaban a los soldados de Babilonia a despojar a la mujer de sus vestidos, dejando al descubierto sus vergüenzas: «Los que antes la amaban la desprecian viéndola desnuda» (Lm 1,8b; véase Ez 23,29; Is 3,17; 47,3). Los idumeos piden a los babilonios algo más que el escarnio psicológico de la dama Jerusalén; piden que desmantelen la ciudad y la arrasen hasta llegar a la roca en la que está cimentada (véase Ha 3,13). Se pueden escuchar las dos invitaciones: desnudarla y arrasarla, pero domina la ignominia de la desnudez. Así, la esposa fue despojada de su manto y deshonrada. Pero es la «esposa» de Yahvé; ¿puede olvidarse Yahvé de semejante afrenta? Los desterrados se acuerdan de Jerusalén, ¡y de qué modo!; Yahvé no debe olvidarse, al menos conforme a la ley de talión.

La segunda gran maldición va dirigida contra Babilonia. Su nombre verdadero es «Devastada» o «Devastadora»: el primero, conforme al texto hebreo masorético; el segundo, corrigiendo la puntuación vocálica. Es un nombre impuesto por los profetas (29 veces en Jeremías, 9 en Isaías, 12 en otros profetas, 9 en el resto), aunque no siempre aplicado a Babilonia, principal acreedora de este nombre. No fue devastada por Ciro, pero le llegará el día de su devastación, como anuncia Isaías: «¡Ay de ti, devastador, nunca devastado; / saqueador, nunca saqueado! / Cuando acabes de devastar, te devastarán a ti; / cuando acabes de saquear, te saquearán a ti» (Is 33,1). Pedían una canción los babilonios; vaya para ellos el siguiente canto sarcástico: «¡Capital de Babel, devastadora, / feliz quien pueda devolverte / el mal que nos hiciste!» (v. 8). Ha sido tan vergonzante el mal infligido a Jerusalén que el poeta tiene prisa por encarnizarse con el enemigo: no encomienda a Yahvé que ejecute la sentencia merecida por Babilonia; desea tomarse la justicia con sus propias manos (sucede lo contrario en Lamentaciones: será Dios quien castigue –véase 1,22; 3,64; 4,22–).

La canción aún no está completa. El poeta añade una segunda y terrible bienaventuranza: «¡Feliz quien agarre y estrelle / a tus pequeños contra la roca!» (v. 9). No podemos camuflar la crueldad de este verso, como hacen los Padres al interpretar que los «pequeños» son los malos pensamientos, ni añadiendo que son los «gérmenes de la impiedad y del paganismo que manchan la ciudad de Dios» (Mannati, IV, 214). Son las criaturas indefensas. Han cometido el delito de ser hijas de la Devastadora. Si a esta ciudad cruel se la arrebata el futuro humano, llegará un día en el que ya no devastará más; como si los pequeños de Babilonia hubieran nacido con el sino de devastar. Un desahogo tan feroz y sangriento es explicable desde un sentimiento profundamente herido y desde un amor a Jerusalén tan encendido. Pero no deja de ser una actuación atroz, por más que la practique cualquier ejército invasor (véase 2 M 5,12-13; 2 R 8,12; Is 13,16; Na 3,10; etc.). Habrá que esperar tiempos nuevos para oponer a las armas bélicas la respuesta del amor: «¡Amad a vuestros enemigos!» (Mt 5,44). Aun así, ¡cuántos inocentes son estrellados hoy día contra las peñas! ¡Y antes de nacer…!

* * *

Este salmo, aun amputándole los vv. 7-9, presenta su dificultad para orar cristianamente con él. Más de uno cierra la boca a los vv. 6-7: ¿cómo pedir de verdad que se me paralice la mano derecha y se me pegue la lengua al paladar? Unas imprecaciones tan apasionadas son explicables desde un amor extremado: el amor a Jerusalén, y al Señor, residente en Jerusalén. ¿No puede servirnos este salmo para preguntarnos por nuestro amor? Nos advierte el Nuevo Testamento que es preferible entrar en el reino de Dios mancos, cojos o ciegos a ser arrojados a la Gehenna sin que nos sean amputados ninguno de nuestros miembros. En la Jerusalén celeste, ciudad de paz, está nuestro supremo gozo y nuestra suprema esperanza; una esperanza que mira hacia el futuro, sin ser paralizante del presente.

III. Oración

«Poderosísimo Libertador de nuestra cautividad, concédenos cantar tu alabanza con armonía espiritual, para que nosotros, desterrados bajo el peso de la culpa, seamos levantados por el poder de tu diestra y constituidos en ciudadanos celestes. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que contigo vive y reina en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,494).

SALMO 138 (137)
Himno de acción de gracias

1 *De David.*

Te doy gracias, Yahvé, de todo corazón,
por haber escuchado las palabras de mi boca*.
Frente a los dioses* tañeré en tu honor,
2 me postraré en dirección a tu santo Templo.
Te doy gracias por tu amor y tu verdad,
pues tu promesa supera a tu renombre*.
3 El día en que grité, me escuchaste,
aumentaste* mi vigor interior.

4 Te dan gracias, Yahvé, los reyes de la tierra,
cuando escuchan las palabras de tu boca;
5 y celebran las acciones de Yahvé:
«¡Qué grande es la gloria de Yahvé!
6 ¡Excelso es Yahvé, y mira al humilde;
al soberbio lo conoce desde lejos!»

7 Si camino entre angustias, me das vida;
ante la cólera del enemigo, extiendes tu mano
y tu diestra me salva.
8 Yahvé lo hará todo por mí.
¡Tu amor es eterno, Yahvé,
no abandones la obra de tus manos!

V. 1 (a) Griego. Verso omitido por hebr.
(b) «dioses»: los ídolos a los que desafía el salmista. Griego y Vulgata traducen «ángeles» , ver Sal 8,6; sir. dice «reyes» (ver Sal 45,7), y el Targum, «jueces» (ver Sal 58,2).
V. 2 Lit. «has engrandecido tu promesa por encima de tu renombre». Texto dudoso.
V. 3 «aumentaste» sir.; «me conturbaste» hebr.

I. VISIÓN DE CONJUNTO

El último salmo atribuido a David, tal como reza el título, fue el 110. Con el Sal 138 se reanuda una nueva colección davídica que llegará hasta el Sal 145. ¿Por qué se le asignan a David estos salmos? Hay quien, fijándose en indicios lingüísticos (Dahood), piensa que estos salmos son de la época monárquica; razón suficiente para que en su título figure el nombre de David. Si estos salmos son preexílicos, habrá que reconocer que fueron retocados a fondo en los tiempos posteriores al destierro para adaptarlos al culto del segundo templo. Es más probable, sin embargo, que esta última colección davídica proceda de las generaciones judías posteriores al destierro, que se inspiraron en los modelos clásicos del Salterio. Se explicarían de este modo las citas de otros salmos y la presencia de fórmulas fijas propias del Salterio o presentes en otros libros bíblicos. Por lo que hace al Sal 138, adviértase la cita del Sal 9,2 en el v. 1; la del Sal 5,8 en el v. 2; la expresión «los reyes de la tierra» (v. 4a) aparece en el Sal 102,16; el v. 6 es afín a Is 57,15. Los vestigios de otras lenguas (el ugarítico, por ejemplo) pueden ser arcaísmos. «La fecha de composición del salmo [138] deberá fijarse en una época tardía, seguramente después del destierro. Habrá que presuponer que se conoce ya el mensaje del Deuteroisaías» (Kraus, II, 747). El título tardío no deja de ser una pseudoepigrafía.

El Sal 138 es una acción de gracias tradicional. Alguien, un individuo o la nación, ha sido salvado de un grave peligro y, vuelto hacia el santuario (v. 2), da gracias a Dios por haber sido escuchado y liberado (v. 3). Los motivos para dar gracias a Yahvé son los clásicos: el amor y la verdad (v. 2) –virtudes de la alianza que vincula a Yahvé con su pueblo–. El segundo motivo es que Yahvé se ha fijado en el humilde y sencillo, y ha rechazado al soberbio (v. 6; véase 1 S 2,8). El tercer motivo se asoma al futuro: el Dios providente no abandonará al orante mientras viva (v. 8). El salmista entona su acción de gracias «frente a los dioses» (v. 1b) –acaso como reminiscencia del primer mandamiento: «No tendrás otros dioses frente a mí» (Ex 20,3)–, que no pueden salvar. No están ausentes los reyes de la tierra: oirán la palabra liberadora de Yahvé y celebrarán las acciones divinas (v. 4). Este trato con los reyes hace suponer que el «yo» del salmo es un rey o un gobernante. ¿Por qué no puede ser una personificación de toda la nación que da gracias a Yahvé por haber sido liberada? Aunque el len-

guaje es más propio del individuo que de toda la nación, el individuo, sin embargo, «no habla por sí solo, ni su liberación es algo intrascendente: con él están todos los humildes socorridos, dando gracias y esperando. El salmo tiene, además, rasgos universalistas: todos los reyes de la tierra alaban a Yahvé. El Dios que salva a los humildes es el Dios de Israel y el de todo el universo» (Á. González Núñez, 598).

El poema, enmarcado en el amor de Yahvé (vv. 2 y 8), se caracteriza por la repetición del verbo «dar gracias»: está repetido en la primera estrofa (vv. 1-3: acción de gracias del individuo) y con él comienza la segunda (vv. 4-6: acción de gracias de los reyes). Estas dos acciones de gracias se sitúan en el presente y en el futuro. La tercera estrofa (vv. 6-8), en la que retorna el individuo, mira también hacia el futuro: ¿Habrá algún motivo para continuar dando gracias a Dios en el futuro? Cada estrofa finaliza con una acción liberadora por parte de Dios (vv. 3.6 y 7b-8), muestra de su amor leal. El esquema del salmo es el siguiente:

A) Acción de gracias individual (vv. 1-3).
    B) Acción de gracias de los reyes (vv. 4-6).
A') Futuro de la acción de gracias individual (vv. 7-9).

II. Comentario: «Te doy gracias, Señor»

Los verbos de alabanza o de acción de gracias no se circunscriben a una acción litúrgica celebrada en el templo; se abren a un horizonte universal: también los reyes de la tierra han de dar gracias a Dios, impactados, acaso, por la intervención de Dios liberando a su pueblo del destierro babilónico. La actuación salvífica divina ha de inducir a los reyes de la tierra a reconocer la supremacía de Yahvé (véase Ez 36; Is 49,7; 52,15). Es decir, el cántico de acción de gracias ha de entonarse desde los cuatro puntos cardinales de la tierra, y ha de durar mientras se mantenga el amor de Yahvé.

2.1. *Acción de gracias individual* (vv. 1-3). El primer hemistiquio es casi un calco del Sal 9,2: «Te doy gracias, Yahvé, de todo corazón», con la única diferencia de que en el texto hebreo del Sal 138 no está explícitamente presente el destinatario de la acción de gracias: «Te doy gracias de todo corazón»; se supone que la acción de gracias va dirigida a Yahvé. Si la acción de gracias es algo convencional o sen-

tido en nuestro poema dependerá de la inmediatez de la salvación experimentada o de la rutina de quien proclama su acción de gracias. Si no lo es, al menos debe ser una acción de gracias que brote de lo más profundo y auténtico del ser humano: el corazón. Los LXX añaden un estico, ausente del hebreo, en paralelismo con el v. 4: «por haber escuchado las palabras de mi boca» (v. 1b). Desde el punto de vista temático, no es necesario este estico (anticipo del v. 3), aunque estilísticamente un verso con tres esticos está en consonancia con el v. 2. El orante alaba a Yahvé «frente a los dioses» (reducidos a «ángeles» por las versiones antiguas). Son posibles dos interpretaciones: que Yahvé, como soberano, esté rodeado de su corte de dioses inferiores (véase Sal 58,2; 82,1.6; 8,6; Jb 1-2); o que Yahvé esté solo y la alabanza surja «frente a los dioses», de cuya inexistencia e ineficacia el orante levanta acta (véase Sal 96,4-5; 115,5-7; 135,15-18; Is 44,9-20). La antigua corte divina, de procedencia cananea y transmitida en las tradiciones cultuales de Jerusalén, no existe. El poeta, acaso impresionado por el Segundo Isaías (véase Is 43,9-13), eleva su voz en contra de los dioses; Yahvé es el único salvador.

La profunda postración en tierra traduce corporalmente la acción de gracias que brota del corazón. El orante se encuentra lejos del templo, en cualquier lugar de Palestina o en la diáspora, y se postra en dirección al templo (v. 2a; Sal 5,8), como los musulmanes oran de cara a la Meca. En el templo está presente Dios, es la morada de su santo Nombre, caracterizado con dos cualidades propias de la alianza: «por tu amor y tu verdad» (véase Ex 34,6; Sal 40,12; 57,4.11; 61,8; etc.). El amor y la verdad de Yahvé son dos buenas razones para ensalzarlo o para darle gracias. El poeta añade una tercera razón, cuyo significado preciso es un tanto oscuro: «Pues tu promesa supera a tu renombre» (v. 2c). Grande es el Nombre santo; su palabra que promete ayuda al que padece angustia lo hace aún mayor a los ojos del hombre.

Efectivamente, Yahvé respondió con suma puntualidad a la súplica del orante. No existió ninguna dilación entre el clamor y la respuesta (v. 3a; véase Sal 22,2-3.20; 55,2-3; 69,4; 79,5; 83,2). En ese mismo instante una fuerza desconocida penetró en la vida del suplicante: «La imagen original es sugestiva. Dios entra en la vida de una persona con una irrupción tempestuosa que torna robusto, decidido, ardiente el ser entero del fiel» (Ravasi, IV, 781). Yahvé ha

infundido en el cantor «el poderoso entusiasmo que se expresa en este cántico», comenta Gunkel (citado por Kraus, II, 749).

2.2. *Acción de gracias de los reyes* (vv. 4-6). La acción de gracias incumbe también a los reyes de la tierra. Han sido testigos de la gran actuación de Yahvé, no ya en el pequeño territorio de Israel, sino en la gran Babilonia. La liberación de los cautivos y el retorno a la patria se convierten en argumento apologético: todos los pueblos han de saber que la palabra del Dios de Israel es creadora (véase Gn 1) y recreadora, que ha creado nuevamente a su pueblo. De esta forma sorprendente ha mostrado su forma de proceder y ha revelado su gloria. Por ello, los reyes de la tierra han de unirse a la acción de gracias entonada por Israel y han de celebrar la actuación divina (vv. 4-5a). Será, sin duda, una celebración llena de admiración: «¡Qué grande es la gloria de Yahvé!» (v. 5b). Cómo se manifiesta la grandeza de Yahvé lo esclarecerá el verso siguiente. Antes de pasar a él advirtamos, al menos como curiosidad, la repetición del nombre de Yahvé: cuatro veces en esta breve estrofa; como si la celebración del nombre santo y la acción de gracias a Yahvé se elevara desde los cuatro punto cardinales.

La gran razón para alabar a Dios es el modo insólito de revelar su gloria. Acuden aquí las imágenes espaciales. Yahvé, ante todo, es «el Excelso» (v. 6a), situado por encima de todo y de todos, con una altura trascendente. Nadie se le puede equiparar: «¡Excelso es Yahvé!». Tiene ante sí dos grupos de personas. Unas se definen por su llaneza; son seres privados de poder y de orgullo. Otros son como pequeñas colinas, con la altura propia que les da el poder. Traducida la imagen a virtudes, unos son humildes; los otros son orgullosos. Las colinas (los soberbios), por muy altas que sean, nunca alcanzarán la altura del Excelso. Yahvé actúa de una forma paradójica: se inclina desde la altura y mira amorosamente al hombre llano, al humilde. Desde esa misma altura rechaza lejos de sí al soberbio (v. 6). Algo parecido leemos en el profeta Isaías: «Así dice el Excelso y Sublime, el que mora por siempre y cuyo nombre es santo: 'En lo excelso y sagrado moro, y estoy también con el humillado y abatido de espíritu, para avivar el espíritu de los abatidos, para avivar el ánimo de los humildes'» (Is 57,15). Una buena prueba de este proceder es lo que ha sucedido con un pueblo de pobres: huyeron de la espada, fueron deportados, hundidos en el abismo, y precisamente con este grupo Yahvé ha mostrado su grandeza, y en medio de ellos ha revelado su gloria: los ha mirado desde su excelsa al-

tura. Es una valiosa razón para que Israel alabe y dé gracias a Yahvé, y junto con él lo hagan todos los reyes de la tierra.

2.3. *Futuro de la acción de gracias individual* (vv. 7-8). La impetuosa irrupción de Yahvé en el pasado doloroso del salmista está en los orígenes de la alabanza. ¿Qué sucederá en el futuro, si el camino se torna angosto, si el orante es presa de la angustia?; ¿habrá una acción de gracias para el futuro? La situación no es nueva en el Salterio. El pueblo, guiado por el pastor conocedor de su oficio, está expuesto a transitar por «lúgubres cañadas», y ahuyenta el miedo paralizante, «porque tú vas conmigo» (Sal 23,4). Cuando llegue la hora de la angustia y la encendida cólera del enemigo reduzca la anchura del camino a la angostura, Yahvé intervendrá de forma contundente: actuará con las dos manos. El verbo hebreo dicho de la mano (izquierda) de Dios tiene un matiz hostil: Yahvé, como soberano que es, aferra al enemigo con su mano izquierda para aniquilarlo, mientras que con su derecha da la victoria al amigo; así le conserva la vida (v. 7).

La salvación del pasado, y la acción de gracias consiguiente, es la primicia de la salvación que se espera. Yahvé no puede dejar su obra a medio acabar: la llevará a término, tanto en el plano individual como en el colectivo. Es uno de los argumentos esgrimidos por Moisés en su intercesión: «Yahvé, como no ha podido introducir a ese pueblo en la tierra que les había prometido con juramento, los ha matado en el desierto» (Nm 14,16). Job interroga a Yahvé en un monólogo patético: «Tus manos me formaron, ellas modelaron todo mi contorno, y ¿ahora me aniquilas? Recuerda que me hiciste de barro» (Jb 10,8-9). El amor leal de Yahvé hacia su pueblo y hacia cada uno de los hijos de este pueblo fue el gran motivo por el que intervino en el pasado (v. 2b). El amor de Yahvé es eterno; jamás abandonará la obra de sus manos, sino que la llevará a plenitud (v. 8). El texto hebreo habla, de suyo, de «las obras» en plural. Leído en singular el v. 8c: «no abandones la obra de tus manos», ha de relacionarse con 8a: «Yahvé lo hará todo por mí»: completará la obra salvadora iniciada en mí. Leído el sustantivo en plural, evoca la cadena de obras históricas y salvadoras que son manifestación del amor divino, tal como se han ido desgranando en el Sal 137, al ritmo del estribillo: «porque es eterno su amor». En uno y otro caso, la acción de gracias será posible en el futuro, porque el amor de Dios no permanecerá inactivo.

* * *

Leemos al principio de la carta a los Filipenses: «Aquel que dio principio a vuestra buena empresa le irá dando remate hasta el día de Cristo Jesús» (Flp 1,6). El salmo está tenso entre la salvación ya otorgada y la salvación que aún se espera. Hemos sido salvados en esperanza, y la vida del creyente se despliega entre el «ya sí» y el «todavía no». La acción de gracias es la reacción espontánea por lo que Dios ha hecho en la vida del pueblo y del individuo. La actuación divina remite al amor de Dios. Puesto que este amor es eterno y leal, Dios llevará a su plenitud lo que ya ha iniciado, y la acción de gracias será continua. Concluido el itinerario del creyente, pueblo o individuo, la acción de gracias resonará por toda la eternidad: «Te doy gracias, Señor, de todo corazón…». Los dioses no tendrán cabida en esta acción de gracias y a ella se unirán las naciones.

III. Oración

«Acrecienta tu poder, Señor, en las almas de los que te suplican, para que, mientras te alabamos jubilosos en tu templo santo, nos gloriemos de verte con tus santos ángeles. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,496).

SALMO 139 (138)
HOMENAJE A AQUEL QUE LO SABE TODO

1 *Del maestro de coro. De David. Salmo.*

Tú me escrutas, Yahvé, y me conoces;
2 sabes cuándo me siento y me levanto,
mi pensamiento percibes desde lejos;
3 de camino o acostado, tú lo adviertes,
familiares te son todas mis sendas.
4 Aún no llega la palabra a mi lengua,
y tú, Yahvé, la conoces por entero;
5 me rodeas por detrás y por delante,
tienes puesta tu mano sobre mí.
6 Maravilla de ciencia que me supera,
tan alta que no puedo alcanzarla.

7 ¿Adónde iré lejos de tu espíritu,
adónde podré huir de tu presencia?
8 Si subo hasta el cielo, allí estás tú;
si me acuesto en el Seol, allí estás.
9 Si me remonto con las alas de la aurora,
si me instalo en los confines del mar,
10 también allí tu mano me conduce,
también allí me alcanza tu diestra.
11 Si digo: «Que me cubra la tiniebla,
que la noche me rodee como un ceñidor*»,
12 no es tenebrosa la tiniebla para ti,
y la noche es luminosa como el día*.

13 **Porque tú has formado mis riñones,**
me has tejido en el vientre de mi madre;
14 **te doy gracias por tantas maravillas*:**
prodigio soy, prodigios tus obras.
Mi aliento conocías* cabalmente,
15 **mis huesos no se te ocultaban,**
cuando era formado en lo secreto,
tejido en las honduras de la tierra.
16 **Mi embrión veían tus ojos;**
en tu libro están inscritos
los días que me has fijado,
sin que aún exista el primero.
17 **¡Qué arduos me resultan tus pensamientos,**
oh Dios, qué incontable es su suma!
18 **Si los cuento, son más que la arena;**
al terminar*, todavía estoy contigo.

19 **¡Oh Dios, si mataras al malvado,**
si los sanguinarios se apartaran de mí!
20 **Ellos que hablan de ti dolosamente,**
tus adversarios que se alzan en vano*.
21 **¿No odio, Yahvé, a los que te odian?**
¿No me asquean los que se alzan contra ti?
22 **Los odio en el colmo del odio,**
los tengo por enemigos.
23 **Sondéame, oh Dios, conoce mi corazón;**
examíname, conoce mis desvelos.
24 **Que mi camino no acabe mal,**
guíame por el camino eterno.

V. 11 «ceñidor» 11QPs; «luz» TM; otros: «y la luz se haga noche en torno a mí».

V. 12 El texto añade una glosa aramea: «como la tiniebla, así la luz»; o bien: «la tiniebla es como luz para ti».

V. 14 (a) « por tantas maravillas»; o bien, con Qumrán: «porque eres prodigioso».

(b) «conocías» conj.; «conociendo» hebr.; otros: «y tú me conoces hasta el fondo».

V. 18 «al terminar» 3 mss; «me despierto» TM; otros: «y aunque terminara, aún me quedarías tú».

V. 20 Todo este estico es dudoso; otros: «tus adversarios cuchichean en vano»; otra traducción alternativa: «Hablan de ti como si fueses un ídolo, / levantándose contra ti te convierten en vanidad».

I. Visión de conjunto

La relación personal entre Dios y el hombre, que es la característica del Salterio, llega a su cima en el presente salmo. No encontraremos en este poema categorías teológicas tan solemnes como «omnisciencia», «omnipotencia», «omnipresencia». El poeta prefiere un lenguaje más cálido, propio de las imágenes. A medida que leemos el poema, evocamos pasajes de los libros sapienciales o proféticos (véalos el lector en las notas marginales de la NBJ), a la vez que nos causa la impresión de que el poema puede catalogarse entre los salmos sapienciales, en cuanto que es una meditación sobre el conocimiento y la trascendencia de Dios. «El Sal 139 expresa la admiración del hombre religioso que ve y siente su ser íntimamente vinculado a la realidad de Dios» (Lancellotti, 883). Toda su historia está bajo la mirada divina (vv. 1-6); Dios llena las cuatro dimensiones del universo: altura, profundidad, occidente y oriente (vv. 7-12); la grandeza de Dios es inabarcable, por más que ella nos estreche y abrace desde antes de nacer hasta la tumba y registre nuestras andanzas en su libro (vv. 13-18). Este recorrido, que de momento tan sólo enuncio, nos resulta cálido y entrañable; es adecuado para el género sapiencial. Cuando llegamos al v. 19, sin embargo, el discurso se quiebra. A partir de este verso y hasta el v. 22 hallamos odio, mentira y sangre, que están muy bien en los salmos de súplica, pero que desentonan en un salmo como el 139. ¿Cómo justificar esta inflexión del poema? Lo más fácil es decir que es un añadido hasta el final, y tratar los vv. 19-22 como un poema independiente.

Podemos partir, al menos como hipótesis, de esta sección final del salmo. Un hombre acusado en falso, quizá de idolatría, apela al tribunal de Dios. El Conocedor de todo está al tanto de la situación del acusado falsamente; Dios que es juez justo dictará una sentencia justa. Es decir, a partir de la situación, al menos hipotética, se generaría el resto del salmo. De tal modo se desarrolla la primera parte (vv. 1-18) que el poema resulta desequilibrado: sobre una base tan exigua (vv. 19-22) se construye un gran edificio (vv. 1-18). Si la situación histórica no fue ésa, cabe que sea una creación poética. Dicho de otro modo, el personaje que ora habla como un inocente acusado, que apela a Dios como Dios de su conciencia. (Es la reconstrucción de Alonso-Carniti, II, 1586.) Si esto es así, o puede ser así, la maldición final (vv. 19-22) y la precedente «doxología de juicio» han de ser con-

sideradas como proclamaciones generales; es decir, como una verdadera *profesión de fe* y de total pertenencia a Yahvé. «El salmista, defendiendo y celebrando, contra los pecadores, los idólatras y los hombres sanguinarios, la perfecta omnisciencia y justicia, practica un acto de fe, fuera, casi con certeza, del preciso contexto cultual del templo» (Ravasi, IV, 797).

Destacan en este salmo los merismos y expresiones polares: la designación de la realidad representada por sus dos extremos. Por ejemplo, la vida del orante se desarrolla en dos acciones; en vez de decir, «conoces toda mi vida», el poeta acude a los extremos: «sabes cuándo me siento y me levanto» (v. 2), o bien, «de camino o acostado, tú lo adviertes» (v. 3a). Es mucho más plástico y cálido decir: «Me rodeas por detrás y por delante» (v. 5a) que afirmar: «Me rodeas por entero [o todo entero]». El que pretenda escapar de Dios puede emprender dos caminos opuestos: subir hacia el cielo o acostarse en el abismo (v. 8), huir hacia el oriente o hacia el occidente; dicho con imagen poética: «remontarse con las alas de la aurora o instalarse en el confín del mar» (véase v. 9), en la que se incluye otro merismo: un movimiento de ascenso («remontarse») y otro de descenso («instalarse»). Dios actúa con todo su ser, pero el autor lo dice de un modo más intuitivo y poético: «También allí tu mano [izquierda] me conduce, / también allí me alcanza tu diestra» (v. 10). El día se opone a la noche (v. 12) y la luz a las tinieblas (v. 12). La máxima tiniebla se desvanece ante la luz divina: «No es tenebrosa la tiniebla para ti, / y la noche es luminosa como el día» (v. 12: adviértase la polaridad entre tenebroso/luminoso, noche/día). En cada mirada el poeta abarca un horizonte dilatado, traza un arco inmenso. Superada toda magnitud, más allá del inmenso arco, Dios está «allí»: «Allí estás tú…, allí estás…, también allí…» (vv. 8 y 10). Simultáneamente está «allí» y está «conmigo» (v. 18). Dios es siempre más, siempre más, hasta el punto de llegar a la admiración inexplicable: «¡Qué arduos me resultan tus pensamientos, / oh Dios, que incontable es su suma!» (v. 17). Dios está por doquier: inmensamente lejano (trascendente); entrañablemente cercano: cuando me formaba en el seno materno y también en el seno de la madre tierra (vv. 13-16). Tiernamente apasionado es el canto de la cercanía/trascendencia de Dios; brutalmente encarnizado es el canto contra los malvados idólatras: «¡Oh Dios, si mataras al malvado…!» (v. 19); ha de cubrirlos un odio sin límites: «el colmo del odio» (v. 22).

Un teólogo que se precie nos hablaría del misterio divino con áridas reflexiones intelectuales; nuestro poeta derrocha símbolos. La mirada divina, por ejemplo, es penetrante: escruta lo más profundo del ser humano (v. 2), conoce el pensamiento humano antes de que se formule en palabras (vv. 2.4); la palma de su mano es protectora y dominadora (v. 6); su aliento, como el aire, sopla arriba y abajo, a derecha e izquierda (vv. 7-9); no existe ámbito alguno que escape al rostro de Dios (vv. 7-9); guía con su mano (izquierda) y aferra con la derecha (v. 10); todo él es luz, luz total, ante la que se disipan las tinieblas (vv. 11-12); es un experto tejedor (v. 13) e incluso bordador (v. 15) del ser humano; es un solícito escribano que levanta acta de las andanzas de sus hijos antes de que éstos emprendan el camino (v. 16); tan inmenso que supera con mucho el recuento de las arenas de la playa (v. 18); tan justo que no puede pasar por alto el proceder de los que le odian (vv. 19-22), etc. En fin, un lenguaje cálido y sentido para hablar a Dios y para hablar de Dios; para vivir a Dios y para vivirnos en Dios.

El poema se compone de cuatro estrofas. La primera está dominada por el verbo «conocer» y sinónimos. Puede titularse: «presencia y conocimiento de Dios» (vv. 1-6). Después de una enumeración de acciones (vv. 1-5), finaliza con una reflexión (v. 6). Comienza la segunda con una pregunta retórica (v. 7); las dos prótasis siguientes (vv. 8-9), con su correspondiente apódosis (v. 10), exaltan el dominio de Dios sobre el espacio; el dominio sobre el tiempo viene dicho con una nueva prótasis (v. 11), con su apódosis (v. 12). Los recursos sintácticos, además de la repetición de vocablos, dan unidad de la estrofa (vv. 7-12), cuyo título podía ser: «intento de huir de Dios». Un giro gramatical («porque tú») indica el comienzo de una nueva estrofa, la tercera (vv. 13-18), caracterizada por los verbos de acción. Podía terminar con el v. 16, una vez que se ha pasado del seno materno (v. 13) al seno de la tierra (v. 15), pero también puede concluir esta estrofa uniendo el conocimiento divino (vv. 17-18) a la acción creadora de Dios; es decir, la tercera estrofa finalizará con una reflexión, como la primera; su título: «me conoce desde el seno hasta el fin». El juicio divino, finalmente, que ha de sancionar el comportamiento de los impíos y la actitud del orante, se inicia con una conjunción condicional optativa: «Oh Dios, si mataras al malvado» (v. 19); sigue una letanía de odio y de imprecaciones hasta el v. 22.

Los vv. 23-24 están dedicados al juicio positivo sobre el orante. En el v. 23 se repiten cinco vocablos ya presentes al comenzar el salmo (vv. 1-2). La cuarta y última estrofa versa sobre el juicio divino. Dicho de una forma breve e intuitiva:

– Primera estrofa: presencia y conocimiento de Dios (vv. 1-6).
– Segunda estrofa: intento de huir de Dios (vv. 7-12).
– Tercera estrofa: conocimiento desde el seno hasta el fin (vv. 13-18).
– Cuarta estrofa: el juicio divino (vv. 19-24).

II. Comentario: «Te doy gracias porque eres prodigioso»

Más allá de las oscuridades textuales del v. 14, una cosa es clara: lo impresionante, lo maravilloso, lo sobrecogedor de la actuación divina. Dios es prodigioso. El ser humano, formado en el seno materno por las manos divinas, o entretejido en lo profundo de la tierra por los dedos de Dios, es un misterio: una extraordinaria, maravillosa o misteriosa obra de Dios. El discurso sobre Dios surge de una aguda y perspicaz introspección del hombre. Mirándose a sí mismo, y en profunda relación con Dios, descubre rasgos de la insondable realidad divina. Son meros rasgos, porque Dios siempre será más.

2.1. *Presencia y conocimiento de Dios* (vv. 1-6). El poeta no necesita elaborar grandes especulaciones teológicas para hablar de Dios. Sabe, porque en él están sintetizados los más grandes misterios, que Dios lo conoce todo y, sobre todo, «me conoce». El «conocer» bíblico (verbo que se repite siete veces a lo largo del salmo, tres de ellas en esta primera estrofa), va más allá de lo nocional o racional; implica al sujeto cognoscente y al objeto conocido de tal modo que el cognoscente penetra totalmente en lo conocido y lo posee; se ha adueñado de él. El verbo «escrutar» (v. 1b, examinar o sondear) refuerza aún más el significado del conocimiento. El conocimiento que Dios tiene de mí va mucho más allá de las apariencias; llega hasta el reducto más arcano de mi ser. Dios es «el escrutador de los riñones y del corazón» (Jr 17,10), de la más íntima profundidad humana. A Job le molestará tanta perspicacia y penetración, y la considerará como una insoportable persecución (Jb 7,12-20; 10,20; 14,16; 23,10-12).

Pero el conocimiento de Dios no es un control dominador, sino un vuelco de todo su afecto paternal, cuya finalidad es la total liberación del hombre (Sal 94,11; 144,3).

El hombre puede adoptar dos posturas espaciales extremas: sentarse y levantarse (v. 2a). Puesto en pie, puede caminar durante el día o descansar llegada la noche (v. 3a). Las posturas son conocidas por Dios (v. 2a), a la vez que determina o demarca, discierne y advierte los primeros pasos en el camino y la llegada a la meta (el descanso; v. 3a). Al desafiante Senaquerib le advierte Dios por boca de Isaías: «Me entero cuando te sientas (y te levantas) / cuando entras y sales; / cuando te agitas contra mí y cuando te calmas, / sube a mis oídos» (Is 37,28-29). Con relación al hombre, Dios se constituye en cerco no hostil, sino protector: «Me rodeas por detrás y por delante» (v. 5a). Los brazos divinos, que nos cercan y abrazan, traducen gráficamente el conocimiento de Dios en el que somos acogidos. Todo el ser humano, descrito con polaridades, está en las manos divinas.

Junto a las polaridades mencionadas, otra serie de acciones o de actitudes humanas no son ajenas al conocimiento de Dios. El poeta pasa del exterior a la interioridad del ser humano. «¿Puede un mortal comprender sus pensamientos?», se pregunta Job (16,21). Dios los percibe «de lejos»: antes de que lleguen a fraguarse o pese a la distancia espacial (v. 2b). El complejo de las actuaciones humanas, la conducta del hombre, le resulta familiar a Dios (v. 3b), porque aparece ante él tal cual es (destruida toda máscara) y porque se interesa solícitamente por el hombre. Dios, que percibe «de lejos» los pensamientos, está en los orígenes de la palabra: antes de que sea articulada en fonemas le resulta conocida (v. 4). Un ser tan sabio y sublime, cuyo conocimiento se parece a una altísima roca inaccesible (v. 6b), está tan cerca que «tiene puesta su mano sobre mí» (v. 5b), como sombra protectora, como signo de delimitación (Jb 9,33), y también como defensa (Ex 33,22-23). Si el humano pretendiera alcanzar la maravillosa ciencia divina (maravillosa, como los milagros del éxodo), deberá confesar: «no puedo», como si se debatiera con Dios y lo encontrara cada vez más alto. La experiencia de Dios «excluye, por un lado, toda veleidad de independencia y, por otro, es generadora de certeza y de paz. El fiel jamás se sentirá solo en la aventura de la existencia, no tendrá la impresión de haber sido arrojado al vacío» (Beauchamp).

2.2. *Intento de huir de Dios* (vv. 7.12). Dios está presente en todo el espacio; se vaya donde se vaya, Dios está ahí. Su presencia es «espíritu» (aliento) que vivifica (v. 7a) y rostro luminoso difusor de luz (v. 7b). El hombre, incapaz por sí mismo de mantenerse en pie, necesita el aliento divino para vivir (Sal 104,29-30), como necesita ver la luz del rostro divino para ser dichoso (Sal 4,7). La pregunta del v. 7 puede evocarnos la huida de Caín, condenado a esconderse de la presencia divina (Gn 4,14), o la de Jonás, que huye «lejos de Yahvé» con tal de esquivar la misión que se le confía (Jon 1,3), o la de Jeremías, cansado de ser profeta (Jr 1,6 y 20,9). El v. 7, en realidad, tiene la pretensión de resaltar la presencia infinita de Dios.

La huida vertical está condenada al fracaso. Aquél que, como nuevo Prometeo, pretenda ascender penosamente hacia el cielo se encontrará con Dios y su corte. Si desciende al abismo y allí extiende su petate para tumbarse, Dios también está en el abismo: «Allí estás» (v. 8). Acaso el autor no piense en el sueño de la muerte, sino en un viaje temporal al reino de la muerte. En contra de algunas creencias del Antiguo Testamento, Yahvé no es extraño al mundo de los muertos (véase Si 16,18-19; Sal 23,4; Am 9,2; Jb 26,6; Pr 15,11). Dios está en el cenit y en el nadir: en lo más alto del cielo y en lo más profundo de la tierra.

La huida horizontal, hacia levante o hacia poniente, es igualmente inútil. El Este está personificado en la aurora: una dama que abre el cielo antes de la salida del sol (como dama tiene sus párpados –Jb 3,9; 41,1– y se despierta –Sal 57,9–). Al Oeste se extiende el Mediterráneo. El hombre evita encontrarse con Dios, emprendiendo un viaje fantástico, y he aquí que si vuela hacia el levante, lo guía la mano de Dios; si se instala en el poniente, lo aferra la derecha divina (vv. 9-10). «En este espacio atravesado en todas las direcciones cambia de significado la afirmación clásica 'Dios está en todas partes': el espacio nada contiene, sólo es la posibilidad de un encuentro con o una fuga de Dios» (Beauchamp, *Los salmos noche y día*, 180). El poeta, y con él el orante, ha recorrido todas las coordenadas del espacio, y en todas ha encontrado a Dios. ¡Está por doquier! ¡Lo llena todo!

¿Y si se busca como lugar de huida el tiempo, con la sucesión de luz y de tinieblas, de día y de noche? Es la resolución que toma el salmista, fracasado en sus intentos anteriores: «Si digo…» (vv. 11-12). A continuación el tema de la tiniebla y lo tenebroso suena cuatro veces;

la luz, tres; la noche, dos. La tiniebla, como entidad distinta de la noche, nos hace regresar al punto prenatal, al caos de la inexistencia (véase Gn 1,2). Pero Dios dijo: «'Sea la luz', y hubo luz» (Gn 1,3); a él mismo le «arropa la luz como un manto» (Sal 104,2a). Las tinieblas no existen para Dios. La noche está iluminada con el resplandor de su presencia. Aunque el hombre quiera huir de Dios y ocultarse en las tinieblas y en la oscuridad nocturna, la mirada divina es más luminosa que el sol y todo lo penetra: Dios «desvela la hondura de la tiniebla, / saca a la luz las sombras» (Jb 12,22; véase Jb 34,21-22; Dn 2,22). Aun en plenas tinieblas, Dios ve perfectamente: «La tiniebla es como la luz para ti» (v. 12c; véase nota textual). No existe posibilidad alguna para huir del aliento divino, de la presencia de Dios.

2.3. *Conocimiento desde el seno hasta el fin* (vv. 13-18). Dios está en lo alto del cielo y en lo profundo del abismo. Llena con su presencia el oriente y el occidente. Cercano está sobre todo al ser humano, obra maestra de las manos divinas. La etapa de la gestación, misteriosa en la antigüedad, es un momento propicio para la presencia activa de Dios. «Yo no sé cómo aparecisteis en mi seno; yo no os di el aliento ni la vida, ni ordené los elementos de vuestro organismo. Fue el creador del universo, el que modela la raza humana y determina el origen de todo» (2 M 7,22-23). La presencia de Dios en el momento de la gestación tiene éxito en la Biblia (véase Sal 22,10-11; 71,6; Jr 1,5; Is 44,2.24; 46,3; 49,1.5). El autor del poema comparte este parecer, y sitúa el conocimiento amoroso de Dios en el período de la gestación.

El conocimiento se torna acción. Es Dios el que ha formado el profundo ser interno del ser humano: «Tú has formado mis riñones» (v. 13a), sede de las emociones más intensas y de las pasiones. Es el tejedor de lo que hoy llamamos tejidos humanos; teje y protege (v. 13b), que ambas acepciones tiene el verbo hebreo. Su actuación en el seno materno es «maravillosa» o «prodigiosa», semejante a los milagros o prodigios del éxodo. La literatura sapiencial transfiere a la creación las maravillas de la historia de la salvación (véase Jb 5,9ss; 9,8ss; 37,14; Sal 104,39). El resultado de la obra creadora de Dios lleva la impronta de lo prodigioso: el ser humano es «prodigioso», una prodigiosa obra de Dios. La maravillosa actuación divina en el seno materno suscita la acción de gracias (v. 14a); la obra resultante es conocida hasta el fondo sólo por Dios (v. 14c), el formador de los riño-

nes (v. 13a); él, y sólo él, conoce también el sólido armazón del ser humano: la osamenta; aunque esté tapada por la piel, los músculos y las vísceras, no está oculta a Dios. Si el encubridor de los huesos es el seno de la madre tierra, Dios actúa en «lo oculto», y nada hay escondido para él. Hizo al hombre en lo oculto (el mismo verbo que en Gn 1,26). Más aún, lo «entretejió» en lo oculto, en las profundidades de la madre tierra, semejantes a las profundidades del seno materno. Cuando digo «entretejer» entendamos: «bordar» y «recamar». El verbo aparece ocho veces en el libro del Éxodo, aplicado al paño, bordado y recamado, que cubre el arca (Ex 26,36; 27,16; 28,39; 35,35; 36,37; 38,18.23; 39,29). Tan bello y tan noble es el ser humano que se parece al paño, artísticamente bordado y ricamente recamado, que cubre el lugar de la presencia divina. El hombre es sacrosanto por su origen y destino. Es hechura de las manos divinas y ha sido pensado para cubrir la presencia de Dios en el arca.

Es sugerente el paralelismo entre los dos senos: el materno y el de la madre tierra. Dios actúa en los dos senos: en el seno materno forma los riñones y teje al ser humano; en el seno de la madre tierra hace al hombre y lo entreteje. No podemos olvidar el simbolismo plástico de Gn 2,7: «Yahvé Dios formó al hombre con polvo del suelo». La relación entre los dos senos se encuentra en otros libros bíblicos (Jb 1,21; Jr 20,17; Qo 3,20; Is 26,19; Sal 90,3; 40,1). Estos textos sitúan la vida humana entre los dos senos: del seno materno al seno de la madre tierra. Salimos desnudos del seno materno y llegamos despojados al seno de la madre tierra. Uno y otro seno están arropados por el conocimiento divino: el ser formado por el Dios maravilloso es algo «portentoso», y Dios lo conoce hasta el fondo. Mientras el tejedor va entretejiendo al hombre en lo oculto de la tierra, sus ojos ven «el embrión» (v. 16a), tan desapercibido a la mirada humana. La vida humana tiene la siguiente trayectoria: del seno de la mujer-madre al seno de la madre-tierra. En todo este trayecto está Dios presente; levanta acta de él antes aún de que se inicie el recorrido: Dios registra y diseña o modela la andadura del hombre cuando todavía no ha iniciado la marcha: «En tu libro están inscritos / los días que me has fijado, / sin que aún exista el primero» (v. 16). Tenemos noticia de un libro en el que se recoge «la vida errante» del salmista (Sal 56,9; véase Is 65,6; Dn 7,10), pero éste es el único caso en el que se registra por adelantado el destino preciso de una persona. No significa esto

que el poeta se ocupe de la teología de la predestinación; sencillamente, el conocimiento divino abarca la vida entera del hombre antes de que ésta evolucione y llegue al último de sus días.

Maravillosa e inalcanzable era la ciencia divina (v. 6), capaz de percibir aun de lejos el pensamiento humano (v. 2). Arduo e insondable es el pensamiento divino. Es más fácil contar la arena de la playa que numerar y enumerar el pensamiento de Dios. ¡Tan complejo es el pensamiento divino! (Acaso el autor juegue con el significado de la raíz *'sm*: ser potente, complejo; la osamenta [*'sm*] del hombre es conocida por Dios; el pensamiento divino es tan sumamente complejo [*'sm*] que al hombre le resulta inabarcable.) Acabado el recuento de la arena de la playa, el recuento del misterio divino estaría aún en sus comienzos (v. 18): «¡Cuántas maravillas has hecho, / Yahvé, Dios mío, / cuántos designios por nosotros; / nadie se te puede comparar! / Quisiera publicarlos, pregonarlos, / mas su número es incalculable» (Sal 40,6). «Dios sabe todo de nosotros, tanto el inicio absoluto de nuestra existencia (el embrión), cuanto la secuencia de nuestros días, de nuestros actos; el hombre, en cambio, debe reconocer que este Dios tan cercano será siempre un enigma insondable, irreductible a los esquemas simples de nuestra comprensión» (Ravasi, IV, 821).

2.4. *El juicio divino* (vv. 19-24). La profesión de fe que ha venido siendo el poema hasta ahora se fundamenta en el mundo adverso en el que vive el «yo» del salmo: un mundo en el que no faltan malvados, acaso idólatras. Tal vez el protagonista del salmo ha sido acusado de idolatría, y ha apelado al Dios de su conciencia. Es la hora de que actúe Dios, escrutador de los riñones y del corazón. La actuación divina es dispar, según se trate de los impíos o del orante.

Los impíos son llamados «malvados» (v. 19), por oposición al «justo». Son también «sanguinarios» (v. 19b), con el significado obvio y también con la acepción de idólatras (véase Sal 5,7; 26,9). Las traducciones del v. 20, sobre todo el segundo hemistiquio, son dudosas. Si en el «dolo» se oculta un ídolo (véase Sal 26,10), en paralelo con la «vanidad» del segundo hemistiquio, los «sanguinarios» hablarían de Yahvé o contra Yahvé, como si fuera un dios cualquiera que se puede manipular, o una realidad carente de contenido, una «vanidad». Pero es probable (conforme a nuestra traducción) que tanto el «dolo» como la «vanidad» tengan un significado adverbial, en cuyo caso debemos entender que habla de Yahvé «dolosamente». El verbo

«alzan» podría, alternativamente, referirse a la voz, por paralelismo con el hemistiquio anterior. Conforme a la primera posibilidad, el pecado sería de idolatría. De acuerdo con la alternativa, el pecado puede ser de murmuración o de rebeldía contra Yahvé, como la generación del desierto. En cualquiera de los dos casos la oposición a Yahvé está servida. Decididamente, los impíos odian a Yahvé (v. 21a) y se levantan contra él (v. 21b), como si pudieran mantener con él un loco duelo. Son sus enemigos (v. 22b). Dios ha de hacer justicia y ejecutar la sentencia contra sus engreídos opositores: «¡Oh Dios, si mataras al malvado…!» (v. 19a).

En el polo opuesto del impío se sitúa el justo, aquél que descubre a Dios en su vida, aun antes del nacimiento. Nos ha ido confesando su adhesión a Yahvé a lo largo del salmo. Ha descubierto su presencia en los cuatro puntos cardinales. Se ha quedado atónito ante los insondables pensamientos divinos, etc.; ahora completa su inquebrantable unión con Yahvé manifestando que los enemigos de Dios son también sus enemigos: los odia, porque ellos odian a Yahvé; incluso los odia «en el colmo del odio» (v. 22). Si el odio es un vocabulario técnico para abjurar de la idolatría, el orante no quiere tener nada en común con los ídolos ni con los idólatras. Si Yahvé los matara, los «sanguinarios» se alejarían definitivamente del fiel (v. 19b) y dejarían de ser un peligro para el orante.

El salmista se presenta ante Yahvé con toda sinceridad. Nos dijo al comienzo del salmo que Yahvé le conocía íntimamente: sus «riñones» (vv. 1 y 13). El corazón, expuesto al conocimiento de Yahvé, es equivalente a los riñones. Todos los desvelos y preocupaciones, todas las ansiedades y pensamientos, sus cuitas (v. 23). Es posible que su proceder haya sido errado (v. 24a; en la NBJ: «Que mi camino no acabe mal»). El vocablo hebreo traducido por «no acabe mal» (= «no sea un yerro») tiene dos acepciones básicas: «dolor-iniquidad» y también «mentira», dicha de los ídolos (Is 48,5). Nuestro adjetivo «falaz» recoge ambas acepciones. El salmista, lejos de escapar de la presencia divina (v. 7), se somete a la mirada divina –como el embrión estuvo sometido a esa mirada (v. 16a)–. Si algo idolátrico se ha pegado al corazón del salmista, que la mirada divina ahuyente toda tentación de idolatría (véase Jr 18,15). Si, de cualquier otro modo, se ha desviado del camino querido por Yahvé, en cuyo libro están escritos los días del orante (v. 16b), que Yahvé lo reconduzca y guíe «por el camino

eterno» (v. 24). No es éste, necesariamente, el camino de la inmortalidad; puede ser el camino iluminado por la ley (Sal 119,105) o el camino que conduce a Sión, a la comunión con Dios (véase Sal 24,7-9), aunque este camino desemboque, a la postre, en la vida eterna.

* * *

Cualquier lector cristiano se encuentra a gusto con este salmo. Puede orar cómodamente con él. Le resulta fácil advertir el abismo del ser divino. Pablo lo dirá de este modo: «¡Qué abismo de riqueza, de sabiduría y de conocimiento el de Dios! ¡Qué insondables sus decisiones y qué irrastreables sus caminos!» (Rm 11,33). Llevamos la presencia de Dios en nosotros desde los comienzos de nuestra existencia. Lo encontramos en todas las partes: «En él vivimos, nos movemos y existimos». Es inútil toda huida de la presencia divina. Para los cristianos, la presencia de Dios acaece en Cristo Jesús; con lo cual el misterio de Dios se ha vuelto más claro y más profundo. No es necesario que me extienda más para que el lector cristiano ore cristianamente con este salmo.

III. Oración

«Oh Dios, escrutador del cielo y de la tierra; al morir tu Hijo se llenó de luz el infierno; al resucitar, se alegró la multitud de los santos; al ascender al cielo, exultaron todos los ángeles; te pedimos el sublime poder de tu gloria, para que, caminando hacia la vida eterna, seamos protegidos por aquel brazo, de cuyo poder se alegran contigo en el cielo tus estimados amigos. Te lo pedimos por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,501).

SALMO 140 (139)
CONTRA LOS MALVADOS

1 *Del maestro de coro. Salmo. De David.*

2 Líbrame, Yahvé, del hombre malvado,
guárdame del hombre violento,
3 de los que traman maldades en su interior,
y a diario fomentan peleas;
4 aguzan su lengua igual que serpientes,
esconden en sus labios veneno de víboras. *Pausa*.

5 Presérvame, Yahvé, de las manos del malvado;
guárdame del hombre violento,
de los que proyectan trastornar mis pasos,
6b y tienden una red bajo mis pies*;
6a de los insolentes que me ocultan lazos,
6c que me ponen trampas al borde del sendero. *Pausa*.

7 Yo digo a Yahvé: Tú eres mi Dios,
escucha, Yahvé, la voz de mi súplica.
8 Yahvé, Señor mío, mi fuerza salvadora,
tú proteges mi cabeza el día del combate.
9 No concedas, Yahvé, su deseo al malvado,
no dejes que su plan se realice.

Los que me asedian alzan* 10 su cabeza: *Pausa*.
¡que los ahogue la malicia de sus labios,
11 que les lluevan* carbones encendidos*,
que, hundidos en el abismo, no se alcen;

12 que no arraigue en la tierra el deslenguado*,
que la desgracia sorprenda al violento!
13 Sé que Yahvé defenderá al humilde,
que llevará la causa de los pobres.
14 Los justos darán gracias a su nombre,
los rectos morarán en tu presencia.

V. 6[b] «bajo mis pies» griego; omitido por hebr.

V. 9 Otros, sin romper el v. siguiente: «¡No secundes, Señor, los deseos del malvado, / no favorezcas su proyecto, oh Excelso!». El v. 10 continúa: «Cubra la cabeza de quienes me cercan / la iniquidad de sus labios».

V. 11 «lluevan» conj; «sean quebrantados» Qeré, versiones; «quebrántese» Ketib – «encendidos» (lit. «de fuego») griego; «en el lugar» hebr.

V. 12 Lit. «el hombre de lengua».

I. Visión de conjunto

Si este salmo fuera el primero del Salterio, nos impresionaría la imponente actuación de los malvados, la violencia con que se comportan, su ensañamiento contra el orante, la viveza de las imágenes zoomorfas y venatorias, la valiente confesión del justo perseguido, la vehemencia de sus imprecaciones, su esperanza tensa hacia el futuro, su confianza en la justa respuesta de Dios. A estas alturas del Salterio, sin embargo, el lenguaje, las imágenes y los personajes nos resultan familiares: los hemos encontrado sobre todo en el primer libro del Salterio (Sal 3-41). El Sal 140 habría encontrado allí buena compañía. Aquí, tras la balada de los desterrados (Sal 137) y a continuación del Sal 139, tan sublime como intimista, el Sal 140 entra casi con pie forzado. Digo «casi» porque enlaza con la estrofa final del Sal 137 y porque está acompañado de otros tres salmos de la misma índole (Sal 141-143), formando una pequeña colección de súplicas antes de finalizar el Salterio y de dar rienda suelta al aleluya final del libro.

El Sal 140 tiene sus dificultades textuales, que afectan a la lectura correcta de algún vocablo, al significado de otros, a la colocación de la pausa, a la secuencia de esticos, a la partición de versos. Son dificultades reflejadas en parte en las notas al pie de traducción. Afectan, claro está, a la recta traducción y comprensión del poema. No menos le afectan el género literario al que puede pertenecer y su datación. Comienzo con el género literario.

No está en discusión que el salmo sea una *súplica*. Saber quién suplica es algo más difícil. Los términos de contienda y de combate (vv. 3.8) son más apropiados para un rey que para una persona irrelevante. Al contrario, algunos otros términos y las imágenes se aplican con más facilidad a cualquier individuo que al monarca. En realidad se superponen el plano individual y el colectivo. Es frecuente que en los salmos de súplica individual los enemigos tengan proporciones hiperbólicas (véase Sal 22,17; 25,19; 27,3; 55,22). «En todo caso el lenguaje es figurado. El *yo* que logra diseñar tiene dimensiones colectivas: cualquier justo perseguido puede encontrarse en él. La mayor parte de los salmos tienen estas dimensiones» (Ángel González Núñez, 608). El *yo* del salmo, por tanto, es un justo perseguido que apela al tribunal divino. ¿Es víctima de la magia? Así lo cree Mowinckel basándose en el v. 4. Pero la imagen de la lengua viperina es muy genérica y puede referirse, sin más, a la palabra falaz, destructora del orden social.

«Será difícil determinar la fecha de composición del salmo», afirma Kraus (II, 769). Se mencionan fechas para todos los gustos: desde la época davídica a los conflictos entre fariseos y saduceos del siglo II a.C., pasando por el reinado de Manasés o el asalto de Jerusalén en tiempos de Tolomeo (entre el 318 y el 312 a.C.). Creo que, en líneas generales, no es desatinado considerar el salmo como «la plegaria anónima de un simple hijo de Israel que, en el ámbito de las pruebas sufridas por la nación después del destierro, no se contenta con escribir su caso particular en el destino de la comunidad, sino que –llevando sobre sus espaldas los males pasados, presentes y futuros– une su acción de gracias a la de todos los justos (vv. 13-14), fijando la mirada en la plena justicia que un día hará Yahvé a los suyos» (Beaucamp, II, 284-285).

La anotación «pausa» del texto masorético es indicativa de la división-estructura del poema. Está colocada tras los vv. 4.6 y 9. Comienza el salmo con un imperativo: «Líbrame» (v. 2a). Encontramos otro en el v. 5: «Preservame», inmediatamente después de la «pausa». Los vv. 1 y 5 repiten un estribillo: «Líbrame/Preservame, Señor, del hombre malvado, / guárdame del hombre violento, / que traman/proyectan…». Es decir, la primera parte del salmo (vv. 2-6) se compone de dos estrofas: «Líbrame» (vv. 2-4) y «presérvame» (vv. 5-6), con sendos simbolismos: zoomorfo en la primera (v. 4) y venatorio en la segunda (vv. 5c-6). Una confesión (v. 7a) marca el inicio de una segunda súplica (vv. 7-11)

en dos tiempos: que Yahvé proteja la cabeza del orante (v. 8b; vv. 7-9) y que la infamia del mentiroso recaiga sobre su propia cabeza (v. 10; vv. 10-12). Los símbolos zoomorfos (vv. 10.12) y venatorios (vv. 11.12) relacionan la segunda súplica con la primera. Las dos plegarias se fundamentan en la confianza y en la esperanza, tema de la tercera sección del salmo (vv. 13-14), que comienza con una forma verbal en primera persona: «Sé…» (v. 13a). El plano resultante es el siguiente:

Primera súplica (vv. 2-6).
- Primera estrofa: «líbrame» (vv. 2-4).
- Segunda estrofa: «preservame» (vv. 5-6).

Segunda súplica (vv. 7-12).
- Primera estrofa: «protege mi cabeza» (vv. 7-9).
- Segunda estrofa: «cubra su cabeza» (vv. 10-12; véase nota textual a v. 9).

Fundamento de las súplicas: la confianza y la esperanza (vv. 13-14).

II. Comentario: «Tú eres mi Dios»

Aunque considero que la base de las súplicas son la confianza y la esperanza, ni una ni otra son posibles sin la fe. Ésta queda claramente formulada en el v. 7: «Tú eres mi Dios». De la profunda fe en Dios brotarán espontáneas y confiadas las súplicas, y éstas se abrirán a la esperanza del final del poema.

2.1. *Primera súplica* (vv. 2-6). Es pavorosa la presencia del mal y la actuación de los malvados. Da la impresión de que todos los malhechores se unen contra el único inocente. Son malos por dentro y por fuera: en su ser y en su obrar. Brota su maldad de lo profundo del corazón, donde traman las maldades (v. 3a; véase Sal 56,7); les aflora en la lengua aguzada (v. 4a; véase Sal 64,4-5); la ocultan en los labios viperinos (v. 4b); la ejecutan con su palabra, cortante como espada, y con sus manos (v. 5a). Con la palabra hieren el alma y destruyen el orden social; con las manos perpetran iniquidades. Son seres violentos (vv. 2b.5b), fomentadores de peleas sanguinarias (v. 3b). Lo peor de todo es que sus batallas no son frontales, sino que se ocultan tras el veneno de la mentira (v. 4) o extendiendo redes y poniendo trampas por el camino (v. 6). El recurso que tiene el justo en un mundo de maldad es la súplica.

Cuatro imperativos, en agrupación binaria, encauzan la súplica: «líbrame-guárdame» (v. 2) y «presérvame-guárdame» (v. 5). El primer imperativo tiene el matiz de «arrancar» (2 S 22,20 // Sal 18,20; véase 34,8). Se supone que el que es liberado ha sido atrapado previamente y está a punto de perecer. Es una liberación «in extremis». Una vez arrancado del extremo peligro, el orante pide a Dios que «lo guarde», es decir que ponga suma atención en la tutela del que ha sido liberado (véase Dt 32,10; Is 26,3; 42,6; etc.). El tercer imperativo («presérvame») tiene también su peculiaridad: que Dios esté tan cercano que vigile a la vez que rompe el estrecho cerco en el que se encuentra el orante: entre víboras venenosas y rodeado de redes y de trampas. Con el cuarto imperativo retornamos a la tutela atenta. Los dos binarios se completan con la identificación del peligro: «Líbrame/ presérvame del hombre malvado, / guárdame del hombre violento» (vv. 2.5). Los nombres en singular tienen un valor colectivo. Todos están en contra del justo, pero éste puede contar con la ayuda divina.

2.2. *Segunda súplica* (vv. 7-12). Aunque sean muchos los enemigos y estrecho el cerco, el orante tiene a Yahvé como aliado. Así lo proclama la fe: «Yo digo a Yahvé: Tú eres mi Dios» (v. 7a). En tres hemistiquios, tres veces suena el nombre de Yahvé. Vínculos de alianza unen a Yahvé con su pueblo y con el orante. La ambientación del poema es muy parecida a la del Sal 31,14-15: «Escucho las calumnias de la turba, / terror alrededor, / a una se conjuran contra mí, / tratando de quitarme la vida. / Pero yo confío en ti, Yahvé, / me digo: 'Tú eres mi Dios'». En virtud de la alianza, Yahvé ha de implicarse en los avatares de los suyos. Los enemigos del pueblo y del orante son enemigos de Yahvé.

Nos hallamos en el día decisivo de la batalla (v. 8b). Yahvé, que escucha las súplicas del orante y es fuerza salvadora, equipa a su fiel para el combate, protegiéndole la cabeza con el yelmo (v. 8b), como sucede en el Sal 18,35-36. Si Yahvé callara, si no actuara, parecería como cómplice de los malvados. Pero Yahvé es el Excelso (v. 9b). Situado por encima del tiempo y del espacio, conoce muy bien lo que traman los malvados en su interior: sus deseos y sus proyectos. En manos del Excelso está secundar los deseos y favorecer los proyectos de los malvados. Pero no puede comportarse así el Dios justo. No puede permitir que los enemigos del orante, que son los enemigos de Yahvé, «alcen su cabeza» en señal de victoria, como puede interpre-

tarse la traducción de la NBJ: «Los que me asedian alzan su cabeza». Tal como queda consignado en las notas, una traducción alternativa del v. 9 puede ser la siguiente: «¡No secundes, Yahvé, los deseos del malvado, / no favorezcas su proyecto, oh Excelso!». La «cabeza» pertenece al v. 10, separado del anterior con la nota «pausa» y no se da cabida al signo triunfante de los impíos, como es «alzar la cabeza». Muy al contrario, esa cabeza ha de ser humillada. Así como Yahvé protege la cabeza del orante con un yelmo (v. 8), ha de ceñir la cabeza de los malvados con la serpiente de sus lenguas inicuas (v. 4) o con la iniquidad de sus labios (v. 10). Es decir, ha de recaer sobre sus cabezas toda la iniquidad que llevan consigo.

La imprecación que ha comenzado en el v. 10 continúa en los dos siguientes. El fuego es un signo de la trascendencia divina. Dios se manifiesta en el fuego. El fuego es el arma bélica que Dios emplea para luchar contra los enemigos del pueblo, como en las batallas épicas de Josué (Jos 10,11); es también un fuego destructor, como lo experimentaron las ciudades de Sodoma y Gomorra (Gn 19). El salmista implora a Yahvé que irrumpa sobre los que le cercan como fuego destructor, tal como pide el orante del Sal 11,6: «Lluevan sobre los malvados brasas, fuego y azufre, / un viento abrasador como porción de su copa». Los que huyan de una lluvia tan excepcional no tendrán escapatoria; ante ellos se abre la fosa o la tumba –mucho más profunda que las trampas colocadas a lo largo del sendero (v. 6c)–, el abismo en el que caerán irremediablemente para no levantarse. «¡Vuelvan los malvados al abismo!», exclamaba el orante del Sal 19,8; es su destino último: el silencio del sepulcro, la nada del abismo. Acaso la imposibilidad de levantarse esté insinuando que no habrá resurrección para los malvados, según lo que leemos en Is 26,14: «Los muertos no vivirán, / las sombras no se levantarán, / pues los has castigado, los has exterminado / y has borrado todo recuerdo de ellos».

Aquellos que aguzan sus lenguas como serpientes (v. 4), que son «lenguaraces» o «deslenguados» («hombres de lengua», leemos en el hebreo) se han hecho acreedores de una imprecación singular. No pueden afirmarse ni tener consistencia en la tierra dada por Dios como heredad; más bien han de ser erradicados de ella, y, como piezas de caza, han de ser perseguidos por el mal, aquellos que pretendían cazar en sus redes al orante. Serán considerados como bandidos en la tierra santa de los justos, de modo que el mal no ha de cesar de

perseguirlos hasta que consiga desterrarlos: «Que no arraigue en la tierra el deslenguado, / que la desgracia sorprenda al violento» (v. 12). Los perseguidores se convierten en perseguidos por el mal, acaso el Mal por excelencia que es la muerte. Pierden, de este modo, toda vinculación con la tierra santa, con el pueblo de Dios y con la alianza.

2.3. *Fundamento de las súplicas: la confianza y la esperanza* (vv. 13-14). El salmista ratifica la fe expresada con anterioridad (v. 7), añadiendo dos aspectos: la confianza y la esperanza. Confía en que Yahvé (es la séptima vez que aparece el nombre divino) intervenga en la historia aplicando la ley de la retribución. «Mediante la propia experiencia, el orante ha sido hecho partícipe y ha tenido acceso a una realidad salvífica vigente siempre en Israel: en Sión Yahvé defiende la causa de los desdichados y de los pobres» (Kraus, II, 771). El salmista es uno de los pobres, ligado únicamente a la fuerza divina, no al orgullo humano.

Apoyado por la confianza del v. 13, el salmo se cierra con la esperanza de que la acción de gracias, a cargo de los justos y los rectos, sea ininterrumpida. Los violentos han desaparecido de la tierra; perseguidos por el mal, han sido desterrados o yacen en el silencio del abismo, donde es imposible dar gracias a Dios. Los justos y los rectos, por el contrario, se han congregado en el templo para entonar la acción de gracias. Viven y vivirán en el templo (Sal 23,6; 27,4; véase Sal 61,8; 134; 135,1-3). En el templo reside el Nombre, la presencia divina, o su rostro, fuente de gozo y de salvación (véase Nm 6,25-26). La acción de gracias no se interrumpirá jamás, porque Yahvé es el defensor del humilde y hará justicia a los pobres. Ha sido así en el pasado, y será así en el futuro. En pocas palabras, el destino del impío es la muerte y el abismo; el destino del justo perseguido es la intimidad con Dios.

* * *

Después de haber recorrido casi todo el Salterio, la temática de este poema nos resulta familiar. Llama la atención, sin embargo, el desenmascaramiento de la maldad. Concebida en el corazón humano, toma cuerpo en la palabra y se ejecuta en la acción. Pensamiento, palabra y obra están al servicio de la maldad. Pablo acudirá a este salmo (v. 4) para probar que todos estamos bajo el pecado (Rm 3,10-

18). Existe el pecado y los pecadores, y también existen las víctimas: los pobres y los humildes, los justos y los rectos. El clamor de la angustia y la petición de las victimas se fundamentan en una fe profunda («Tú eres mi Dios», v. 7), capaz de confiar enteramente en Dios, defensor de la causa de los pobres. Porque existen las víctimas y los verdugos, oramos con este salmo.

III. Oración

«Oh Dios, valeroso salvador nuestro, defiende a tu Iglesia del veneno mortal de los apóstatas, para que, amparados por ti, nunca seamos atados por los vínculos del enemigo. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén». (PL 142,504).

SALMO 141 (140)
CONTRA LA SEDUCCIÓN DEL MAL

[1] *Salmo. De David.*

Te invoco, Yahvé, ven presto;
escucha mi voz cuando te llamo.
[2] Que mi oración sea como incienso para ti,
mis manos alzadas, como ofrenda de la tarde.

[3] Pon, Yahvé, en mi boca un centinela,
un vigía a la puerta de mis labios.
[4] No inclines mi corazón a cosas malas,
a perpetrar acciones criminales
en compañía de hombres malhechores:
¡no dejes que comparta sus gustos!
[5] Que el justo me hiera y el leal me corrija,
pero nunca el malvado perfume mi cabeza,
pues así seguiría implicado en sus maldades*.

[6] Quedaron a merced de la Roca, su juez*,
los que oyeron con regodeo mis palabras:
[7] «Como piedra molar estrellada* por tierra,
sus huesos se esparcen a la boca del Seol».

[8] A ti, Señor Yahvé, se vuelven mis ojos;
¡en ti me cobijo, no me desampares!
[9] Guárdame del lazo que me tienden,
de la trampa de los malhechores.
[10] Caigan los malvados en sus redes,
al tiempo que yo escapo indemne.

V. 5 «el malvado» griego, sir.; «cabeza» hebr. – «seguiría implicado» según 11QPsa; «mi oración» hebr. – El texto es muy oscuro; otros: «pues continuaré orando en sus desgracias».

V. 6 «su juez» está en plural en hebr.; se trata de un plural de majestad, como en Sal 58,12; otros: «Sus gobernantes caigan en manos de la Roca, / y oigan cuán suaves son sus palabras».

V. 7 «piedra molar estrellada» griego, sir.; «rompiendo y hendiendo» hebr.

I. Visión de conjunto

Es famoso este salmo por un doble motivo: por el sacrificio vespertino del incienso y por la suma oscuridad textual de los vv. 5-7. Como «sacrificio de la tarde», como «lucernario» o como salmo de vísperas, este poema fue acogido en la liturgia cristiana en los primeros siglos del Cristianismo. En la actualidad, es el primer salmo con el que ora la Iglesia en la celebración de las primeras vísperas del domingo de la primera semana. Si preguntáramos a los cristianos que recitan este salmo qué significa, tal vez nos digan: «no lo sé». Son tan oscuros los vv. 5-7 que algún autor se niega a traducirlos (Weiser, II, 891). Me atengo básicamente a la traducción de la NBJ, como una de las traducciones posibles.

La tentación está en los orígenes de la presente súplica. En contra de la teología clásica de la retribución, los malvados prosperan. Sus exquisitos banquetes (v. 4c) son un indicio de su riqueza. El ungüento exquisito (v. 5b) es símbolo de prosperidad y de hospitalidad. Bien puede ser que los malvados inviten al justo a asociarse con ellos. La invitación que le cursan no difiere mucho de aquella otra expedida por Doña Necedad: «El agua robada es dulce, / el pan a escondidas es sabroso» (Pr 9,17). Un banquete de esta índole tiene un fin trágico: «Pero ignora que allí habitan los fantasmas / y que sus huéspedes están en el fondo del abismo» (Pr 9,18). Atrayéndole hacia sí, los malvados tienden una trampa al justo (v. 9), ponen una red a sus pies (v. 10). El fiel ha de elegir entre el banquete de la locura, cuyos participantes no escaparán de las manos de la Roca (v. 6), y el banquete de la sabiduría, cuyos comensales han de soportar la tentación y superar el escándalo. Dado que el fiel del salmo no confía en sus propias fuerzas y siente la fascinación de la opulencia, convierte su vida en oración, presente ante Dios como incienso agradable o como ofrenda vespertina (v. 2). No quisiera dar cabida ni a un mal pensamiento ni a una

palabra precipitada, ¡que Dios le ayude! (vv. 3-4). Se abstendrá de todo trato con los malvados, pero no les negará su oración (v. 5). Está convencido de que los malvados y él mismo tendrán que vérselas a la postre con Dios, que es Roca (v. 6a). El justo pide que no le desampare (v. 8b), como en otro tiempo fue desamparada y destruida la ciudad de Jerusalén (Sal 137,7b), sino que el mal tramado por los malvados caiga sobre ellos (v. 9): donde está la culpa, está el castigo. Dicho brevemente, esta súplica nació ante la tentación y fascinación del mal: «La tentación de escándalo en la fe, al ver que, según lo que aparece, Dios no retribuye conforme a justicia; tentación de principios, de si hay un fruto para el justo; tentación de atracción por las máximas y por los halagos del mundo» (A. González Núñez, 611).

Vocablos de marcada tonalidad fenicia y otros con paralelismo cananeo reciben distinta valoración a la hora de establecer la cronología del salmo. Para Dahood, por ejemplo, el salmo es antiguo; fue compuesto en la diáspora israelita después de la destrucción de Samaría (721 a.C.) por alguien que es llevado ante los tribunales por negarse a participar en los ritos paganos (Dahood, III, 309). Para otros (Kraus, II, 776) el salmo es posterior al destierro en Babilonia, compuesto en la diáspora judía. Su vocabulario no es arcaico, sino arcaizante; lo cual explicaría que fuera ininteligible para sus lectores y transmisores, que nos legaron un texto tan difícil, como ya hemos dicho.

Ateniéndonos a los usos verbales, el salmo se compone de dos súplicas. El imperativo del v. 1b indica el comienzo de la primera súplica, la gran súplica con su introducción (vv. 1-2) y su cuerpo (vv. 3-7). Después de «mis palabras» (v. 7) viene la introducción de una breve súplica (v. 8), cuyo cuerpo comprende los vv. 9-10. Es la división que seguiré en mi comentario: la gran súplica (vv. 1-7) y una breve súplica (vv. 8-10).

II. Comentario: «Te estoy llamando»

La tentación de abandonar la fe antigua es continua. Se esconde en la profundidad del corazón y se expresa en las palabras pronunciadas por los labios. Para hacer frente a la tentación es imprescindible la oración incesante: llamar a Yahvé, invocar a Yahvé, con la seguridad de que Dios acude presto a la llamada, de que escucha el clamor.

2.1. *La gran súplica* (vv. 1-7). Encontramos lo original de la introducción a la súplica en el v. 2: la plegaria equivale a las ceremonias rituales. El ser humano se revela y hace entrega de sí mismo en la palabra; a través de la plegaria se manifiesta ante Dios y se dona a Dios. No habla el poeta de una oración puntual, sino permanente. Todo el ser del orante es oración. Una oración que está ante Dios, como lo está el incienso del sahumerio –del altar del incienso, en el que no se ofrecen víctimas ni ofrendas (Ex 30,7-9)– o como el incienso que acompaña a la ofrenda de cereales o de las primicias (Lv 2,2.14-16). El incienso se ha elevado desde la tierra y está ante la divina presencia. Sucede lo mismo con las manos: levantadas hacia el cielo son un símbolo elocuente de la plegaria del creyente; todo su ser, incluida la corporeidad, es oración que sube hacia lo alto. La plegaria es la ofrenda vespertina (véase 2 R 16,15; Esd 9,5; Dn 9,21), pero sin mencionar sacrificio alguno, sea porque el orante está lejos del templo (acaso en la diáspora) o porque el templo ya lleva el nombre de «casa de oración» (Is 56,7). La introducción es el pórtico de acceso a dos estrofas: el sutil peligro en el que se encuentra el fiel (vv. 3-5) y las imprecaciones contra los tentadores (vv. 6-7).

El orante pide que Dios le proteja, especialmente la boca y los labios. En Sal 39,2 hallamos una cautela parecida: «Me decía: 'Cuidaré mi conducta, / sin faltar con la lengua, / pondré un freno a mi boca, / mientras tenga al malvado ante mí'». Es insuficiente este buen propósito humano. El orante del presente salmo necesita que Dios mismo sea el centinela apostado a la «puerta de los labios». Se pregunta el Sirácida: «¿Quién pondrá un guardián a mi boca, / y un sello de prudencia en mis labios, / para que no me hagan caer, / y mi lengua no me pierda?» (Si 22,27). El guardián de la boca controlará todo lo que sale de ella, es decir, la palabra que es «lo que sale de la boca» (Dt 8,3; 23,24). Puede ser una palabra blasfema o una palabra que mata al hermano. Si no está controlada por Dios, se transforma en una boca infernal, semejante a la «boca del Seol» (v. 7).

La palabra que pronuncian los labios ha nacido previamente en el corazón. Los malvados de este salmo se parecen al rico inicuo que prospera en el Sal 73. Mientras tanto, el justo está «celoso, al ver prosperar a los malvados» (Sal 73,3). El orante pide concretamente que Dios le libre del mal, de «inclinarse a cosas malas» (v. 4a): de cometer crímenes «en compañía de hombres malhechores» (v. 4c); o, traducido

más literalmente: «obradores de iniquidad». La «iniquidad», con la acepción de vacuidad e inconsistencia, es uno de los nombres reservado a los ídolos (Sal 36,4; Is 41,29; Za 10,2; etc.). Pese a su vacuidad, el ídolo ejerce fascinación, tal como insinúan los símbolos de lo placentero (los «gustos») y del perfume exquisito. La mesa bien surtida, repleta de manjares deliciosos, es algo que pueden permitirse los ricos. Aquel que acepte ser su comensal admite la unión y la comunión con ellos: comparte sus mismos ideales y sentimientos. Si el banquete es sacro, los comensales entran en comunión con la divinidad; lo cual, para un yahvista, es una idolatría o apostasía (véase Pr 1,10-16; 4,14-15; 9,13-18; 23,6-8). El perfume simboliza la hospitalidad y es signo de consagración (Sal 23,5). No se trata de un perfume cualquiera, sino que es exquisito, puro, refinado, como aquel que condena el profeta de Técoa (Am 6,6). Si el acogido como huésped queda consagrado a la divinidad, entendemos que el salmista prefiera ser excomulgado por el «justo» y por el «leal» (v. 5a) antes que apostatar de Yahvé. Él, por su parte, ha decidido no ser comensal en los banquetes de los idólatras ni que el perfume brille en su cabeza. Y, mientras dure la maldad (la idolatría), la plegaria contra ella será incesante (v. 5b), como incesante es la presencia de la oración del justo en la presencia de Dios (v. 2).

2.2. *Una breve súplica* (vv. 8-10). Son varias las palabras que remiten a la primera parte del salmo: además de los ojos (v. 8), como complemento de los labios y de la boca de la primera parte (v. 3), el verbo «guardar» (v. 9a) en correspondencia con la guarda o el centinela (v. 3a), los malvados en una y otra parte (vv. 4 y 10), los «malhechores» u «obreros de la iniquidad» (vv. 4 y 9). No habríamos violentado la estructura del salmo, si hubiéramos distinguido en él tres estrofas: súplica (vv. 3-5), imprecaciones (vv. 6-7) y súplica (vv. 8-10). Creo, no obstante, que con el imperativo del v. 9 se comienza una nueva y breve súplica, cuya introducción es el v. 8.

No es el hombre un capricho de los dioses, abandonado a su suerte. Inmerso en las insidias de este mundo, puede dirigir su mirada a Yahvé, como el esclavo de Sal 123,2, y buscar refugio, con la esperanza de no ser destruido o desnudado y expuesto, por ello, al ludibrio público, como fue expuesta la dama «Jerusalén» (Sal 137,7). Así habría sucedido si el orante hubiera caído en la tentación: habría tenido el mismo fin que los tentadores. La afirmación «cobijarse/refugiarse en Dios» apareció en Sal 16,1 («me refugio en ti»). En los dos casos,

en el presente poema y en el Sal 16, el orante ha renunciado al poder de otros dioses y también a su protección (véase Dt 32,37); necesita otro que sea más poderoso, otro que defienda la fe del orante y proteja su vida. Unido al verbo «guardar», que viene a continuación (en el Sal 16 están seguidos), el orante acaso pida una relación estrecha y total con Dios, que le defienda por fuera y le proteja por dentro. Si le dejara desamparado, correría el peligro de ser un idólatra más y de caer en la boca del abismo.

El cuerpo de la súplica describe la situación en la que se encuentra el orante: los seductores son también perseguidores. En este caso, como en otros, son perseguidores camuflados: esconden cepos, ocultan trampas para cazar o aprisionar al perseguido. El salmista lo ve, y Dios lo sabe. El triunfo de la justicia divina consiste en que los males maquinados por los perseguidores recaen sobre ellos mismos, mientras que el orante escapa indemne (v. 10). Así, el que ha sido protegido por Yahvé podrá decir: «Nuestra vida escapó como un pájaro / del lazo del cazador. / El lazo se rompió, / nosotros escapamos» (Sal 124,7).

* * *

Asediado por seducciones e instigado por persecuciones, el justo no formula una serie de propósitos ni declara la seguridad en sí mismo; sencillamente se refugia en la oración. Toda su vida es oración, simbolizada en las manos elevadas hacia el cielo; es una oración que está constantemente presente ante Dios, como el incienso aromático. El salmista sabe que «toda su existencia depende de la ayuda que le preste Yahvé. Pide a Yahvé que se halle siempre cerca de él para preservarle y velar por él. Y lo hace en dos sentidos: para que le vigile a él (v. 3s) y para que le guarde de sus enemigos (v. 8s)» (Kraus, II, 778). Nos recuerda este salmo la exhortación de Lucas: «Orad para que no caigáis en la tentación» (Lc 22,40.46).

III. Oración

«Pon, Señor, un centinela en nuestra boca, para que no digamos nada vacuo; así, acogidos por tu misericordia, seremos protegidos de la iniquidad escandalosa. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,506).

SALMO 142 (141)
Oración de un perseguido

[1] *Poema. De David. Cuando estaba en la cueva. Oración.*

[2] A gritos imploro a Yahvé,
a Yahvé suplico a gritos.
[3] Derramo ante él mi lamento,
ante él expongo mi angustia,
[4] cuando mi aliento se apaga.

Tú conoces mi sendero.
En el camino por donde voy
me han escondido una trampa.
[5] Mira a la derecha, y ve,
no hay nadie que me conozca.
No hay refugio para mí,
nadie que de mí se cuide.
[6] Por eso, a ti clamo, Yahvé;
te digo: ¡Tú eres mi refugio,
mi porción en la tierra de los vivos!
[7] Presta atención a mi clamor,
pues estoy del todo abatido.
¡Líbrame de mis perseguidores,
pues son más fuertes que yo!

[8] ¡Sácame de la cárcel
para dar gracias a tu nombre!
Y me harán corro los justos*
por tus favores conmigo.

V. 8 Griego y sir. traducen: «los justos esperan».

I. Visión de conjunto

Se ha dicho de este salmo que es uno de los más patéticos del Salterio; se condensan en él sentimientos muy profundos; su religiosidad impregna de tal modo el texto que no hay lugar ni para la venganza ni para el odio, ni siquiera para formular una petición en contra de los enemigos. Llama la atención la intensa y estrecha relación entre el orante y Dios, como se advierte en los adjetivos pronombres posesivos de primera y de segunda persona. Los enemigos o perseguidores aparecen en el escenario como telón de fondo, escondiendo trampas (v. 4b) o persiguiendo (v. 7b). La escena está ocupada por el salmista, que ora, y por Yahvé. El orante derrama su lamento y expone su angustia ante Él (v. 3). Dios conoce el sendero del justo (v. 4); fija su mirada a la derecha y ve (v. 5); está atento al clamor del suplicante (v. 7), para librarlo de sus perseguidores (v. 7b) y sacarlo de la prisión (v. 8); cuando haga justicia, llenará de favores al fiel (v. 8b).

El poema es una súplica individual poblada de motivos ya oídos o rezados a lo largo del Salterio. Algunos comentaristas se fijan en el v. 8: «Sácame de la cárcel», y ven en esta prisión la situación en la que ora el salmista. Creo que es un indicio insuficiente, porque la cárcel puede ser un símbolo, como en Is 24,22, alusivo al cerco de hostilidad que rodea al orante (v. 7) y porque éste se halla en camino: «En el camino por donde voy me han escondido una trampa» (v. 4). Va mucho más lejos la interpretación de Dahood, que ve en la «cárcel» un sinónimo del abismo infernal: el salmista pediría ser liberado de la muerte y trasladado con los justos al paraíso (III, 319). La frase citada del v. 8 se convierte en argumento para decir que este poema es una súplica colectiva; en ella ora toda la nación desterrada, encarcelada, y suplica que Yahvé libere (v. 7b) al pueblo exiliado, como lo hizo con el pueblo esclavo en Egipto. Creo que esta interpretación va más allá del texto. Acaso lo más que podemos decir es que «nuestro orante no pide nada preciso; tan sólo demanda de Yahvé un gesto que, siendo un signo de liberalidad para con él (véase Sal 116,7), conforte los corazones de todos los justos (Sal 140,14). Ora por orar, como se respira en un mundo que asfixia» (Beaucamp, II, 289-290). Esta plegaria individual es una oración de repertorio, válida para distintas circunstancias y fieles: lo mismo para un individuo que para una comunidad, para un enfermo abandonado que para un inocente perseguido.

La imagen espacial del camino da unidad a la composición. El orante ha emprendido un camino (conducta) y lo sigue. Llegado un determinado momento, no puede seguir hacia delante, porque el camino está cortado: le han «escondido una trampa» (v. 4). Tampoco puede volver hacia atrás, porque le persiguen (v. 7). Mira hacia la derecha en busca de auxilio, y nadie le conoce; quizás mire hacia la izquierda, y se ha quedado sin refugio (v. 5). No tiene escapatoria; su destino es estar cercado, encarcelado (v. 8). Sin salida alguna por ninguna parte, el orante eleva su grito a Yahvé (vv. 2.3). En la verticalidad encontrará el refugio que se le niega en la horizontalidad: «Tú eres mi refugio» (v. 6b). Ante el orante se abre una amplia tierra de libertad, sin opresión ni persecución: la «tierra de los vivos» como porción suya (v. 6c). Liberado del cerco y ya en el templo, donde acude para dar gracias a Yahvé, el orante será nuevamente rodeado, pero ahora por los justos (v. 8). La combinación de la horizontalidad con la verticalidad unifica el material del poema.

La estructura del salmo es fiel al género, a las súplicas: la introducción (vv. 1-4a), el cuerpo (vv. 4b-8a) y la conclusión (8b-d).

II. Comentario: «Tú eres mi refugio»

El refugio tiene un lugar destacado en el centro del salmo. Cercado por todas partes, el salmista se ha quedado sin refugio donde ponerse a salvo (v. 5b). Clama y suplica a voces ante el rostro divino, y confiesa: «Tú eres mi refugio» (v. 6). Refugiado en Dios, en su templo, el orante, en compañía de los justos, está dispuesto a la acción de gracias.

2.1. *Solemne introducción* (vv. 2-4a). La intensidad de la súplica ya aparece en su solemne introducción. El orante no se expresa con voz susurrante, sino clamorosa, como el grito (v. 2a); es una voz que pide a Yahvé que se incline mostrando piedad (v. 2b). Por el cauce de la voz fluye el lamento o la congoja –hijos de la reflexión y de una profunda amargura (Sal 55,3; 64,2)–, como agua o llanto derramado ante el Señor (v. 3a). Es una voz que relata y anuncia, que profesa y expone (v. 3b). Este último verbo es utilizado en otros lugares bíblicos para profesar la fe cristalizada en los credos históricos. El poeta se atreve a usar este verbo casi sacro para exponer un anti-credo, su

propia angustia, como si fuera un desmentido de la presencia de Yahvé en el devenir histórico. Esta voz tan clamorosa como osada se eleva a Yahvé, cuya presencia, cuatro veces repetida (dos veces el nombre propio y otras dos la expresión «ante él»), llena todo el espíritu del orante. No es necesario dar a la «angustia» (v. 3b) la acepción de «agonía», para llegar a la conclusión de que el orante está herido de muerte. En efecto, mientras sucede todo lo anterior, se apaga el aliento del salmista. El aliento es el principio vital del ser humano. Si Dios retira su aliento, el ser humano se hunde en el vacío de la muerte (véase Sal 104,29-30; Jb 34,14; Qo 12,7; Is 57,16).

Lo original de este poema es la intensidad de la súplica estrechamente vinculada a Dios, pero de un modo indirecto, mediante fórmulas audaces, cuya finalidad es atraer la atención de Dios. Éste ocupa un puesto destacado, como se advierte en la repetición de su nombre y en la tensa espera de que Dios brinde su favor al orante (v. 8); pero resalta mucho más el griterío de la plegaria: mientras el orante tenga un resuello de aliento, el aire se llenará de gritos. Veamos el contenido de una oración tan vehemente.

2.2. *Contenido de la súplica* (vv. 4b-8a). El cuerpo del salmo comienza en el v. 4b: «¡Tú conoces mi sendero!». Una de las acepciones del «conocer» bíblico es «preocuparse por» algo o por alguien, «ocuparse» de algo o de alguien (doy por sabido que, en todo caso, el conocimiento bíblico implica la totalidad de la persona). Pues bien, Dios se ocupa o preocupa de los pasos, del camino o sendero de su fiel. Dios «conoce (vigila) el camino de los justos» (Sal 1,6). El camino es sinónimo de la vida y de la conducta (Sal 27,11; 37,5; 78,50). Es justo decir que la afirmación «¡Tú conoces mi sendero!», por lo que se refiere al pasado, equivale a una protesta de inocencia ante Yahvé. En el momento presente, el camino (sea la vida o la conducta) está interceptado: una trampa oculta impide que el itinerante prosiga sin que su vida sea bruscamente interrumpida o su conducta desviada. La imagen del lazo o de la trampa es, por demás, clásica en los salmos de súplica (véase Sal 9,16; 25,15; 31,5; 35,7-8; 38,13; etc.). ¿Quién podrá remover el obstáculo?

El orante pide a Yahvé que observe atentamente, que mire hacia la derecha y verá que nadie socorre al salmista. La derecha del acusado es el puesto asignado al defensor (Sal 10,8) o al protector, quien, a su vez, podrá extraer la espada con su mano derecha (Is 63,12; Jr

25,35) y defender a su protegido. Nadie se interesa amablemente por el caminante: «No hay nadie que me conozca» (v. 5a). En ningún lugar encuentra refugio seguro en el que proteger la vida o perseverar en la buena conducta: nadie sale a su encuentro, nadie se cuida de él (v. 5b). Ha de vérselas consigo mismo en el más absoluto silencio y en agobiante soledad.

En este momento preciso retorna el verbo del comienzo del poema: «clamar». El clamor, una vez más, va dirigido a Yahvé, pero acompañado de una confesión: «Tú eres mi refugio, / mi porción en la tierra de los vivos» (v. 6). Afirmar que Dios es refugio implica un total abandono en Dios, una absoluta confianza en él, como expresa la comunidad reunida en el culto bajo las alas del Altísimo (Sal 36,8; 57,2). Yahvé es además el lote de tierra que le ha tocado en suerte al orante. Cuando se compone este salmo, la repartición de la tierra ha pasado por un proceso de espiritualización. Yahvé es «la porción» del salmista, como lo es de los levitas (Nm 18,20), del pueblo elegido (Dt 32,9) o del pueblo fiel a su Señor (Jr 10,16; 51,19). En esta porción, «la tierra de los vivos», el orante encuentra vida e incluso la razón última de su vida. Acaso el mejor comentario de esta confesión de fe sea Sal 61,4-6: «Tú eres mi refugio, / bastión frente al enemigo. ¡Hospédame siempre en tu tienda, / acogido a la sombra de tus alas! / Pues tú, oh Dios, escuchas mis votos: / me otorgas la heredad de tus adeptos».

Finaliza la súplica con tres peticiones más; las dos primeras con su motivación correspondiente: que Yahvé atienda el clamor del que se siente mísero y débil ante el poder de sus poderosos adversarios; que le libre (verbo propio de la liberación de Egipto) de sus perseguidores, que son enormemente fuertes, mucho más que el débil suplicante (v. 7). Los perseguidores pueden ser los ricos, los poderosos, los antiguos amigos del salmista (ahora enemigos), los calumniadores, los acusadores, etc. Su identificación es tan fluida porque el poeta está más interesado en que Dios intervenga en una situación tan precaria (Sal 79,8) que en plasmar el rostro concreto de los perseguidores. El salmista pide, finalmente, que Yahvé le saque de la cárcel (v. 8a). La cárcel, más que un lugar concreto, es una metáfora para expresar la suma necesidad y angustia en la que se encuentra el orante (véase Sal 88,9). Seguro que una petición tan apremiante como angustiada no caerá en el vació.

2.3. *Conclusión: la acción de gracias* (v. 8b-d). La súplica, como es lo habitual, concluye con una acción de gracias, porque el que estaba en peligro ha sido liberado: ha pasado de la enfermedad a la salud, de la muerte a la vida. Sacado de la prisión, el orante de este salmo inicia su liturgia eucarística al nombre de Yahvé; es decir, da gracias a Dios por haberle mostrado su poder personal y eficaz. Como en la salvación de un miembro de la comunidad todos están incluidos, el que antes estaba rodeado de peligros y de enemigos ahora celebra su acción de gracias rodeado de los justos, que no son los bienaventurados del cielo, sino los fieles a la ley en la tierra; son los rectos de corazón (Sal 32,11; 64,11). La aparición de los justos en la escena coincide con la liberación del perseguido y oprimido; la salvación de éste es un signo de la benevolencia de Dios para con todos. Yahvé, de hecho, es el gran retribuidor: el «Dios de la retribución», como le llama Jeremías (51,56). No deja a medio hacer la obra comenzada, sino que la llevará a término, sea para bien o para mal. En el caso, Yahvé retribuye al justo su fidelidad a la ley. En este salmo de soledad y de abandono sopla una suave brisa de esperanza.

* * *

Es posible orar también desde la angustia. Cuando se cierran todos los caminos y no se encuentra salida a derecha e izquierda, por delante o por detrás, el creyente acude a la verticalidad. Puede que su oración sea un griterío clamoroso, el lenguaje propio de la angustia y del dolor. Esa oración tiene un destinatario: Dios, dispuesto a brindar cobijo y protección en todo momento, sobre todo cuando no se encuentra ningún otro arrimo: «Tú eres mi refugio». La suerte que corre el salmista sirve de ejemplo para todos los justos que, en el Antiguo Testamento, esperaron la actuación divina en el «aquí» mundano. Si leemos este salmo en clave cristiana u oramos con él, entenderemos que Jesús soportó la angustia agónica y, mientras tanto, se imponía el silencio divino. Pero Dios no estuvo inactivo. Jesús fue liberado de la prisión y es el Cristo glorioso. El Padre ha completado sus favores con Jesús y los completará con todos los que son de Cristo.

III. Oración

«Señor, te pedimos humildemente tu piedad y te suplicamos que, ayudados por ti, esperanza nuestra, tengamos una parte, junto con tus elegidos, en la tierra de los vivos. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,508).

SALMO 143 (142)
SÚPLICA HUMILDE

1 *Salmo. De David**.

Escucha, Yahvé, mi oración,
y presta oído a mi súplica;
respóndeme leal, por tu justicia.
2 No entres en pleito con tu siervo,
pues no hay ser vivo justo ante ti.

3 Me persigue a muerte el enemigo,
aplasta mi vida contra el suelo;
me obliga a vivir entre tinieblas,
como los que han muerto para siempre.
4 Ya se apaga el aliento en mí,
mi corazón por dentro enmudece.
5 Recuerdo los días de antaño,
medito todas tus acciones,
pondero las obras de tus manos;
6 hacia ti tiendo mis manos,
como tierra sedienta de ti. *Pausa*.

7 ¡Respóndeme pronto, Yahvé,
que ya me falta el aliento;
no escondas tu rostro lejos de mí,
pues sería como los que bajan a la fosa!
8 Hazme sentir tu amor por la mañana,
pues yo cuento contigo;
muéstrame el camino que he de seguir,
pues estoy pendiente de ti.

[9] Líbrame de mis enemigos, Yahvé,
pues busco refugio* en ti;
[10] enséñame a cumplir tu voluntad,
tú, que eres mi Dios;
tu espíritu, que es bueno, me guíe
por una tierra llana.

[11] Por tu nombre, Yahvé, dame la vida,
por tu justicia, líbrame de la angustia;
[12] por tu amor, aniquila a mis enemigos.
Pierde a todos mis opresores,
porque yo soy tu servidor.

V. 1 El griego precisa: «cuando su hijo (Absalón) le perseguía», ver Sal 3,1; 2 S 15,13s.

V. 9 «busco refugio» griego; «cubro» hebr.

I. Visión de conjunto

Duhm afirmó que el Sal 143 es un «florilegio de toda clase de cánticos de lamentación». Así se aprecia, sobre todo, en la segunda parte del poema (vv. 7-12), como puede comprobar el lector en las notas marginales de la NBJ. Es indudable que el poeta depende de otros poemas anteriores a él, pero ha dejado su impronta personal en el material prestado. La reiteración del vocabulario y la serie de datos divinos (su rostro [dos veces], su aliento y su nombre; su fidelidad y justicia [dos veces], su lealtad [dos veces]; sus acciones y obras; su voluntad y camino), así como las siete acciones de Yahvé (vv. 1-2.7) y otras siete en favor del orante (vv. 8-11), confieren originalidad a la múltiple procedencia del material, a la vez que unifican las dos partes del salmo: «el ritmo psicológico y el calor personal dan a estos materiales un aire original en el nuevo conjunto» (A. González Núñez, 617). La primera parte comprende los vv. 1-6; la segunda, los vv. 7-12. Hay quien habla de dos salmos independientes (vv. 1-6 y 7-12: Gunkel), separados por la anotación musical «pausa». Dahood acepta la existencia de dos salmos, pero con la siguiente salvedad: «Estrictamente vinculados por lenguaje y pensamiento, las dos súplicas de la misma amplitud proceden de la misma mano» (III, 322).

El «yo» del salmo es «siervo» de Yahvé (vv. 2 y 12), pero no necesariamente el rey o un personaje representante del pueblo. Es imposible precisar la situación en la que se encuentra; es suficiente con que sea un perseguido a muerte, o que se halle en grave peligro, para que clame a Yahvé como soberano o como Dios misericordioso. Si suplica al soberano de la alianza, el salmista tiene motivos sobrados para pedirle: «No entres en pleito con tu siervo» (v. 2a). Sabe, efectivamente, que Yahvé ha sido siempre leal y fiel; ha cumplido sus compromisos con toda justicia (vv. 1b y 11b). El «siervo», por el contrario, ha fallado, porque él, como todo ser viviente, ha sido necesariamente injusto (v. 2b). Vista desde esta perspectiva, la presencia de los enemigos ha de entenderse como la ejecución del castigo divino en respuesta a la comisión de la culpa. El salmista, por tanto, no puede apelar a la justicia divina, sino que se acogerá a la «piedad» de Dios («presta oído a mi súplica», es decir, «presta oído a mi petición de clemencia»). El momento es grave y la necesidad urgente: el orante es perseguido a muerte (v. 3) y desfallece (v. 4); si Yahvé le oculta su rostro en este preciso momento, el suplicante bajará a la fosa (v. 7b); es apremiante la intervención divina para que el orante continúe con vida (v. 11). Los motivos que alientan esta oración son las «acciones» y las «obras» realizadas por las manos divinas en «los días de antaño» (v. 5): las gestas salvadoras del pasado confesadas en el credo de Israel (Dt 26,5-9). No son esas obras piezas arqueológicas de un museo, sino actuaciones salvadoras que Yahvé realiza en todo tiempo; de ahí que el poeta mencione siete atributos divinos propios de la teología de la alianza: lealtad (v. 1), justicia (vv. 1 y 11), pleito/juicio (v. 2), amor (vv. 8 y 12), voluntad/buen querer (v. 10), bondad (v. 10b) y nombre (v. 11). Así pues, el orante pide a Yahvé que se apresure a salvar a su siervo no como soberano de la alianza (bien sabe el orante que él, como todos los vivientes, es pecador), sino como el Dios de amor, leal y piadoso. Su oración, no exenta de rasgos antológicos, es una súplica individual, compuesta acaso después del destierro.

Aunque el vocabulario y la temática sean reiterativos, existen razones formales para hablar de un poema compuesto de dos partes. Los tres imperativos del v. 1 van seguidos de una petición negativa (v. 2). Los motivos de la súplica están recogidos, de forma narrativa, en los vv. 3-6. El tercer imperativo del v. 1 encabeza el v. 7: «respóndeme»; sigue al imperativo una petición negativa que temáticamente se

corresponde con el v. 2: ante el rostro divino no hay ni uno que sea justo (véase v. 2) y «no escondas tu rostro lejos de mí» (v. 7). Lo que viene a continuación ya no es narrativo (como en los vv. 3-6), sino una serie de peticiones con formas verbales en imperativo u otras formas hebreas equivalentes al imperativo. No es preciso exponer la relación verbal y temática entre ambas partes para ver la unidad del poema. Para el comentario es suficiente distinguir los dos momentos de la plegaria: súplica desde el confín de las tinieblas (vv. 1-6) y súplica desde el borde de la muerte (vv. 7-12).

II. Comentario: «Recuerdo los días de antaño»

Los prodigios divinos obrados en el pasado se tornan asidero para la calamitosa situación presente. El Dios de los tiempos antiguos y de los días presentes es el mismo; sus atributos no han cambiado; sus obras antiguas son paradigmáticas. Cierto es que Dios ha castigado a su pueblo, vasallo de la alianza, entregándolo repetidas veces en manos del enemigo. No es menos cierto que está escrito: «Me gritasteis y yo os salvé» (Dt 10,13). En el momento presente sólo Dios puede salvar al orante. Si éste se ha desviado del camino, como parece indicar la petición del v. 8: «Muéstrame el camino que he de seguir»; si se ha ido tras otros dioses, Yahvé puede reprocharles justa e irónicamente: «Id a gritar a los dioses que os habéis escogido» (Dt 10,14); el siervo de Dios, sin embargo, también puede insistir: «¡Hemos pecado!, haz de nosotros lo que te parezca bien, pero hoy líbranos» (Dt 10,15). Así de apremiante es la oración del presente poema.

2.1. *Súplica desde el confín de las tinieblas* (vv. 1-6). Comienza el salmo con una invocación a Yahvé, con una petición de que Yahvé escuche: un motivo clásico en los salmos de suplica (véase Sal 5,2; 17,2; 39,13; 55,2; etc.). Según el texto hebreo masorético, el orante pide a Yahvé que oiga las «súplicas», en plural, acaso porque la plegaria es incesante e ininterrumpida. Los motivos que alega el orante para ser escuchado son apologéticos: la fidelidad y la justicia divinas, es decir, la fidelidad al pacto, la fidelidad a la salvación. El siervo no puede aducir ningún mérito propio para que Yahvé intervenga; el siervo ha sido infiel, pero Yahvé es fiel. Más aún, el siervo es radicalmente infiel y pecador, como afirmará Pablo (Rm 3,20; Ga 2,16).

Consciente de ello, el orante no pedirá que pleitee con su siervo (v. 2). Si así lo hiciere, ninguna criatura es inocente ante Dios; ni siquiera los ángeles pueden mantenerse en pie ante el rostro divino (Jb 4,18), porque la distancia entre la santidad total y la debilidad es inmensa: «No hay ser vivo justo ante ti» (v. 2b). No ha de confundirse la petición negativa «no entres en pleito» con la positiva «Júzgame» (Sal 4,9; 26,1; 35,24; 43,1). En el primer caso, se le pide a Dios que ejerza de acusador y no de árbitro; en el segundo, se le implora que actúe su justicia salvadora. El orante se presenta como «siervo»: como una persona dedicada a Dios y abandonada a su cuidado (vv. 2.12), o bien adherido a Yahvé en virtud de la alianza (véase Jos 24,14ss). Es un título suficiente para reclamar la escucha divina.

Los versos que vienen a continuación exponen la situación en la que se encuentra el orante, y son el justificante de la intervención divina. La persecución del enemigo es a muerte, como lo expresa el poeta mediante dos imágenes: la del suelo (la tierra) y las tinieblas. El polvo organizado que es el ser viviente es aplastado y triturado contra el polvo inerte de la tierra. Las tinieblas mortales anticipan su presencia para convertirse en la morada definitiva del salmista, donde yacen los muertos de todos los tiempos (v. 3). Es una situación similar a la descrita en Sal 7,6. La mano fría de la muerte ya se ha posado sobre el orante, y éste siente cómo el aliento vital (el espíritu) ya ha perdido su vigor, mientras que el corazón palpita aceleradamente (v. 4). Así, la devastación interior (espíritu) y exterior (corazón) certifican la presencia angustiosa de la muerte. Este hombre herido de muerte nada puede hacer para salvarse; el único que puede intervenir eficazmente es Dios, obrador de prodigios en tiempos pasados. El pasado no ha muerto. Tampoco se retorna a él con un recuerdo nostálgico (v. 5). Es más bien una semilla enterrada en el surco de la historia, a la espera de que dé un fruto nuevo. El poeta entrelaza bellamente dos manos: la mano de Dios, obradora de prodigios antiguos, y la mano suplicante del salmista. Aquella fue capaz de sostener a Israel en la travesía del desierto; ésta pide que le asista en el paso de su propio desierto: la garganta, es decir, el ser humano del suplicante se experimenta a sí misma como la tierra abrasada del yermo, a la espera de que el agua refrescante de la palabra divina sacie la sed de este desierto, como el agua que brota del templo es portadora de vida en dirección a la región de la muerte, que es el Mar Muerto (Ez 47).

Algo parecido es lo que espera el orante: que el Dios del éxodo, que el Dios del templo guíe los pasos del que atraviesa el desierto de la vida y mitigue o sacie la sed de la garganta reseca (v. 6b).

2.2. *Súplica desde el borde de la muerte* (vv. 7-12). Dios tiene todo el tiempo del mundo en sus manos; el mortal, no. Es urgente que Yahvé responda, porque el aliento vital del orante se desvanece, como ya se dijo antes (vv. 4 y 7b). Si Yahvé niega a su siervo una relación personal (en cuanto que el nombre indica la presencia y sirve para identificarla), el orante bajará inexorablemente a la fosa (v. 7b), en correspondencia con el motivo de la primera estrofa: pulverizar la vida contra la tierra o habitar en las tinieblas (v. 3). La mirada de Dios es fuente de vida; algo así como el sol, que con su rostro da calor y vida. La palabra oída y sentida, por su parte, genera la confianza. Cuando llegue la luz del nuevo día, ya de mañana, Yahvé pronunciará un oráculo de amor o una sentencia absolutoria: «Hazme sentir tu amor por la mañana» (v. 8a). Una vez que el orante ha sido liberado de las tinieblas y conducido a la luz; una vez que ha pasado de la muerte a la vida, se abre un nuevo camino ante él. Para recorrerlo con acierto es necesario que el Dios del éxodo se ponga al frente. Repite el salmo la misma dinámica del éxodo: primero la liberación, después encaminarse. El salmista está dispuesto a avanzar por el camino que se le muestre: «estoy pendiente de ti» (traducción dinámica de una expresión que ofrece gráficamente el gesto de «levantar el cuello» en actitud expectante y disponible). En la estrofa primera tendía las manos hacia Dios, y se entrelazaban con las manos divinas (vv. 5-6); ahora todo su ser se eleva hacia Dios, como actitud vital de total abandono en Dios.

El doble movimiento del v. 8 (liberación e instrucción) se repite en los vv. 9-10. La liberación atrae hacia sí una confesión: «Busco refugio en ti» (v. 9), paralela a la confesión del v. 8b: «Estoy pendiente de ti». La instrucción es impartida en dos tiempos complementarios. El primero es didáctico: «Enséñame a cumplir tu voluntad» (v. 10a), acompañado de una nueva confesión: «Tú, que eres mi Dios» (v 10a), verdadera y propia confesión de Yahvé, Dios de la alianza, cuya fórmula completa y en plural es: «Tú eres nuestro Dios y nosotros somos tu pueblo». El segundo tiempo de la instrucción apela al «espíritu bueno» (viento bondadoso) que empuja y guía por un camino llano y sin tropiezos, como en otro tiempo Yahvé guió a su pueblo a

lo largo del desierto. Se opone este viento, firme y seguro, al aliento (viento) que se aminora y se extingue en el interior del orante (vv. 4 y 7). El camino por el que es conducido y guiado el orante puede contraponerse al camino angosto en el que actúa el enemigo perseguidor (v. 3). La «tierra llana» es la tierra de la promesa, a la que se accede siguiendo la «vía sacra» (véase Is 40,3-4). Aquí finaliza el itinerario del éxodo y el camino del salmista. Brevemente, se reproduce en el individuo y a pequeña escala la gran epopeya nacional del éxodo. La salvación individual se enmarca adecuadamente en la salvación comunitaria del éxodo y de la alianza.

Los dos versos finales remiten a los iniciales, tanto por las repeticiones verbales o sinonímicas cuanto por las resonancias y correlaciones. La vida en peligro de ser disuelta contra el polvo (v. 3) será donada nuevamente gracias al poder del nombre divino y a su justicia (v. 11; véase v. 1), liberadora de la angustia a la que está sometido el orante, desde la que formula su petición. El amor fiel de Yahvé ha sido proclamado al comenzar el día (v. 8); ahora ha de actuar ese mismo amor fiel, condenando implacablemente el mal y a los enemigos injustos y opresores. De este modo, Dios defiende su honor, su presencia eficaz en la historia y su solidaridad con los justos (véase Sal 21,9; 66,3; 68,2; 74,23; 89,52). Ha orado un siervo de Yahvé (v. 2), y como siervo rubrica su plegaria (v. 11), que podemos completar así: Tú eres mi Dios (v. 10), yo soy tu siervo.

* * *

Este poema pertenece a los «salmos penitenciales» de la Iglesia; es el último de los siete salmos penitenciales. Desde esta perspectiva, el paso de las tinieblas a la luz, de la muerte a la vida puede recibir una interpretación alegórica: el paso del pecado a la gracia. Sin que sea necesaria esa interpretación, el poema ofrece datos suficientes para ser considerado «penitencial». Que Dios no entre en pleito con nosotros, «porque nadie se justifica frente a él», escribe Pablo (Rm 3,20). El que ora con este salmo sabe que es radicalmente pecador. En su condición pecadora se confiesa ante Dios. Le pide que intervenga conforme a su fidelidad y justicia (vv. 1 y 11). Justificado por la justicia divina, el orante abriga propósitos de enmendar su conducta (vv. 8 y 10). El triunfo sobre los enemigos (v. 12) se convierte en prueba patente de la ayuda y de la atención prestadas por Yahvé.

La confesión ante Dios es simultáneamente una confesión de Dios como se advierte en las distintas fórmulas confesionales presentes en los vv. 8-10, cuya cima es: «Tú eres mi Dios». Paralelamente el que ora también se confiesa: «Yo soy tu siervo».

III. Oración

«Señor, que nos anunciaste la alegría matutina de tu resurrección, cuando, al retornar del infierno, llenaste de gozo la tierra que abandonaste sumida en la oscuridad, te pedimos la inefable majestad de tu poder, para que, como entonces la multitud apostólica se gozó con tu santa resurrección, también ahora te dignes iluminar con el resplandor de tu luz celeste a tu Iglesia, que reclama tu misericordia con las manos extendidas. Te lo pedimos a ti que, con el Padre, en la unidad del Espíritu Santo, vives y reinas por los siglos de los siglos» (PL 142,511).

SALMO 144 (143)
ELOGIO DE LA LEY DIVINA

1 *De David.*

Bendito Yahvé, mi Roca,
que adiestra mis manos para el combate,
mis dedos para la batalla.
2 Es mi aliado y mi baluarte,
mi alcázar y libertador,
el escudo que me cobija,
el que me somete pueblos*.
3 ¿Qué es el hombre, Yahvé, para ocuparte,
el ser humano para que pienses en él?
4 El hombre es semejante a un soplo,
sus días, como sombra que pasa.

5 ¡Inclina, Yahvé, tus cielos y desciende;
toca las montañas y que echen humo;
6 fulmina el rayo y dispérsalos,
lanza tus flechas y trastórnalos!

7 Extiende tus manos desde lo alto,
líbrame de las aguas caudalosas,
sálvame de la mano de extranjeros,
8 cuya boca profiere falsedades
y su diestra es diestra de mentira.

9 Te cantaré, oh Dios, un cántico nuevo,
tañeré para ti el arpa de diez cuerdas,
10 tú que das a los reyes la victoria,
que salvas a David tu servidor*.

De la espada funesta [11] sálvame,
líbrame de la mano de extranjeros,
cuya boca profiere falsedades
y su diestra es diestra de mentira.

[12] Sean nuestros hijos como plantas
pomposas desde la juventud;
nuestras hijas, columnas talladas*,
esculpidas como para un palacio.
[13] Estén nuestros graneros rebosantes,
repletos de frutos variados;
que nuestras ovejas, a millares,
se multipliquen en nuestros prados;
[14] vuelvan cargadas nuestras bestias.
Que no haya brechas ni aberturas,
ni gritos en nuestras plazas.

[15] ¡Feliz el pueblo a quien así sucede,
feliz el pueblo cuyo Dios es Yahvé!

V. 2 «pueblos» mss, versiones; «mi pueblo» hebr. y griego; corrección intencionada para aludir a David.

V. 10 «tu» mss, sir.; «su» hebr.

V. 12 Palabra rara que evoca a las cariátides.

I. Visión de conjunto

Comienzo con el título. El texto hebreo es muy escueto: «De David». La traducción griega de los LXX completa: «Contra Goliat». La voz de David se escucha desde el comienzo del salmo, aunque su nombre se lea tan sólo en el v. 10, precisamente cuando la experiencia personal se transforma en enunciado general. Si el poeta piensa en el David histórico, su poema es una concesión al recuerdo nostálgico; si se trata de un David típico, el monarca puede identificarse con cualquier personaje del pasado; si es, más bien, el David esperado, el Mesías, el poema es básicamente un cántico de confianza. Bien sabemos, no obstante, que los títulos de los salmos son secundarios, que ayudan poco para interpretar el salmo correspondiente. En el caso presente, el título del salmo está directamente relacionado con

su época de composición. Las opciones van desde la época monárquica, en general (tiempos de Ezequías, por ejemplo), a la revolución macabea. Es innegable que el poeta se inspira en composiciones anteriores e incluso las imita (el autor del poema imita el Sal 18, dándole una nueva interpretación). Es un proceder propio de los autores de salmos más recientes, según el parecer de Gunkel. Añádase que la segunda parte del salmo (vv. 12-15) nada tiene que ver directamente con los once primeros versos: es claro el paso del escenario bélico al lírico, y en éste se detecta un léxico arameizante e incluso persa. De ahí que la mayoría de los exegetas actuales sitúen el salmo en el postexilio y relacionen su redacción final con las esperanzas alumbradas en la revuelta macabea. El Sal 144 es, en consecuencia, antológico y compuesto.

Es fácil descubrir la presencia de otros salmos: Sal 8,5 se detecta en el v. 3; Sal 39,6-7, en el v. 4. Es difícil ignorar las numerosas citas del Sal 18 a lo largo de poema, con la salvedad de que las citas ya no responden a la trama del original. Lo que era una acción de gracias por la liberación y la victoria (Sal 18) se ha convertido en súplica para obtener la liberación (Sal 144). Como escribe Beaucamp, «Algunos fragmentos circunstanciales, procedentes de la liturgia del primer templo, han entrado de este modo después del destierro, sobre todo en el ámbito de la diáspora, en la composición de nuevos textos, que serán esclarecidos por la espera de la plenitud de los tiempos. Con el paso de David al Mesías, la visión global de la historia asume las preocupaciones actuales de las comunidades judías» (II, 298).

Aunque el salmo resultante sea compuesto, el poema tiene una cierta unidad. El nuevo David (el Mesías), por el que se ora en la primera parte, ha sido liberado, como hace suponer el himno de acción de gracias del v. 9. Con su liberación comienzan los tiempos mesiánicos, para los que se pide la abundancia de la paz mesiánica, de la bendición abundante que repercute en la familia (v. 12), en los campos (v. 13) y en la ciudad (v. 14), como si al belicoso David sucediera el pacífico y próspero Salomón.

Acaso no sea oportuno emplear el singular para presentar el «género literario» del poema; es éste, más bien, una amalgama de géneros literarios. La tónica dominante es, ciertamente, la real-mesiánica; habrá de tenerse en cuenta, no obstante, la súplica ante el peligro te-

mido como gran género aplicable a la primera parte del salmo (vv. 1-11). En el seno de la súplica se insinúan motivos de otros géneros: el himno (vv. 1-2), la reflexión sapiencial (vv. 3-4), la acción de gracias (vv. 9-10), la bendición sacerdotal y cultual (v. 1), la bienaventuranza sapiencial (v. 15), etc. Toda una gama de géneros unidos por la espera y la esperanza escatológica, propias de la era mesiánica.

Es claro que el poema tiene dos partes: la primera, «plagiada» en buena medida (vv. 1-11); la segunda es más original, aunque fragmentaria (vv. 12-15). Un dato a tener en cuenta es el estribillo de los vv. 7b-8 y 11, que cierra estrofas. Comienza el salmo con una bendición de colorido militar y teológico (vv. 1-2). Entre la bendición y la teofanía (vv. 5-6) se inserta una pequeña unidad independiente (vv. 3-4): una confesión de humildad que justifica tanto la bendición precedente cuanto la teofanía siguiente. El estribillo (vv. 7-8) clausura la estrofa teofánica. Viene a continuación un «cántico nuevo» por la victoria concedida (vv. 9-10), que finaliza nuevamente con el estribillo (v. 11). La segunda parte del salmo está dedicada íntegramente a la «paz mesiánica» (vv. 12-15). Comienza con un incomprensible pronombre relativo, cuyo antecedente es de difícil identificación. Acaso sea «signo de un texto fragmentario, unido artificiosamente al cántico precedente, aun siendo lógica su buena posición como desarrollo de la salvación esperada en el v. 11» (Ravasi, III, 899). Concluye esta estrofa y el salmo con la doble proclamación de una dicha sapiencial (v. 15), como buen correlato de la bendición inaugural. Para el comentario trataré las dos partes del salmo como unidades mayores, sin tener en cuenta su división estrófica.

II. Comentario: «Sálvame y líbrame»

Los dos imperativos me sirven para titular el comentario. El poeta ha prestado su atención a antiguas oraciones que ya son patrimonio espiritual de la nación. Ha acomodado las viejas oraciones a las preocupaciones actuales de su pueblo. El pueblo está aún a la espera de la liberación definitiva y necesita ser defendido. Se atreve a mirar hacia el futuro, pero desde la esperanza. Cuando la esperanza alcance su meta, será una realidad la bendición mesiánica celebrada en la segunda parte del salmo. Hasta que esto suceda, es tiempo de espera y de petición insistente, como sugiere el estribillo del salmo.

2.1. *Petición de la victoria* (vv. 1-11). La solemne bendición con la que comienza el salmo (vv. 1-2) es una miscelánea de citas de Sal 18,3.35.47-48, a cuyo comentario remito al lector. De entre los atributos divinos, defensivos unos y ofensivos otros, destaco el de «aliado». El correspondiente sustantivo hebreo tiene la acepción de «amor fiel». El contexto bélico del salmo permite traducirlo por «mi fiel aliado». La roca inexpugnable, el baluarte inaccesible, el escudo protector, el refugio seguro, el adiestrador para la guerra, el libertador y subyugador de los pueblos son epítetos conocidos en el Sal 18. Ante un Dios de tal grandeza aparece el ser humano en su insignificante pequeñez. El poeta no cita Sal 8,5 para ensalzar la grandeza del hombre, sino como constatación de su humilde condición: es un mero soplo que se agita (v. 4; Sal 39,6-7). Por contraste, el poeta ensalza la grandeza del amor misericordioso de Dios, que anula las distancias y acoge al hombre para conducirlo a la gloria y a la paz. La salvación y la paz mesiánica no dependen de los méritos del hombre, sino del amor leal del aliado divino. El ser humano será tenaz en sus delitos y fugaz en su amor; Dios, en cambio, es fiel en su amor.

El cuerpo del poema (vv. 5-11) celebra la irrupción salvadora de Yahvé. La primera estrofa (vv. 5-6) presenta cercano al Dios inmensamente distante. El cielo es el lugar trascendente de su residencia. Dios inclina su cielo para dar un abrazo de amor a la tierra (v. 5a). El descenso divino conmociona todo lo creado: los montes se tornan volcanes humeantes (v. 5b), como en las teofanías clásicas (véase Ex 33,9; Nm 11,25; 12,5); los rayos son las flechas divinas lanzadas contra los enemigos, dispersados y trastornados (v. 6). Los enemigos son extranjeros (vv. 7b y 11a). En el Sal 18 los enemigos eran los reyes vasallos sublevados contra el soberano. La mano extranjera en el poema actual se refiere a cualquier tipo de enemigo del pueblo de Dios y de su Mesías, sean externos o internos; cualquiera que se opone al reino pacífico del Mesías. Se caracterizan por ser mentirosos y perjuros (vv. 8 y 11b), pero no menos devastadores que las aguas caudalosas (v. 7b) o que la espada inicua (v. 10b). Sólo la poderosa mano divina es capaz de defender al orante (monarca o pueblo personificado en un individuo) del poder caótico del enemigo y de librarlo de caer en el poder de la muerte. El estribillo insiste: «Sálvame y líbrame» (v. 7a.11a).

La mano de Dios terminará con la opresión enemiga, a la vez que salvará al inocente del poder de la muerte y de las manos perversas. La segunda estrofa del cuerpo sálmico (vv. 9-10) nos brinda la entonación de un cántico nuevo, aunque la letra sea antigua (v. 9; Sal 33,2-3; 18,51). Será nuevo el cántico porque la salvación es nueva, y la melodía del cántico es un anticipo de la salvación escatológica. Es un cántico de alabanza al Salvador. La letra de la nueva canción se inspira en la victoria que Yahvé ha ido dando a los reyes davídicos a lo largo de la historia; se inspira sobre todo en la victoria que da al David definitivo, al Mesías (v. 10). Las victorias y gestas del pasado son un anticipo e incluso las arras de la salvación definitiva. La tragedia nacional del año 586 a.C. no terminó con el pueblo de Yahvé, ni eclipsó la actuación de Yahvé. El Dios de Israel continuará salvando a su pueblo, a su Mesías, hasta que el pueblo de Dios alcance el gozo pleno, reino de prosperidad y de paz, como será celebrado en la segunda parte del salmo.

2.2. *Celebración de la paz-šalôm* (vv. 12-15). La paz mesiánica comporta un conjunto de bienes o de bendiciones: descendencia fuerte y sana, abundancia de hacienda, paz en la ciudad y en el país.

Los hijos aseguran la continuidad del nombre a lo largo de los tiempos. El vigor de los descendientes es comparado con un plantío verde y bien arraigado (v. 12a; véase Sal 128,3). Es un simbolismo típico en la literatura sapiencial (véase Si 24,12-17; Sal 1). La belleza de las hijas es comparada con elementos arquitectónicos: con las columnas de un templo o de un palacio, con connotaciones de solidez o de capacidad para generar riquezas familiares (Pr 31), y también de belleza y hermosura. Acaso el sustantivo hebreo traducido por «talladas» aluda a la hechura de la mujer, construida por Yahvé de una costilla del varón (Gn 2,22).

La bendición afecta a las cosechas abundantes y variadas: la sociedad superabunda en prosperidad (v. 13a; véase 2 Cro 16,14; Si 37,28; 49,8). «Las praderas se visten de rebaños», leíamos en Sal 65,14, transformando toda Palestina en un terreno de prosperidad y de paz. Los bueyes, finalmente, traen a casa la riqueza de la campiña (v. 14a), según aquello que leemos en Pr 14,4: «Donde faltan bueyes, el pesebre (el granero) está vacío». Job aplicará escandalosa y paradójicamente toda esta prosperidad a los impíos (Jb 21,8-11.13). La

bendición divina, según la teología deuteronómica, tiene una profunda raíz religiosa: es la respuesta de Dios a la fidelidad del hombre a la alianza (Dt 28,1-6.8.11-12; 30,6-10).

Finalmente, también es bendecida la ciudad, junto con sus habitantes. Las murallas de la ciudad no tienen brecha alguna por la que pueda entrar el enemigo invasor; ninguna «brecha» que haya de atravesar el pueblo camino de la deportación (véase Am 4,3). En las plazas de la ciudad no se oirán los lamentos de los heridos, de los huérfanos o de las víctimas de la guerra. Los asaltos, las deportaciones y el llanto han sido desterrados del registro de la historia. Se parece a la ciudad celeste del Apocalipsis, en la que «no habrá ya muerte, ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado» (Ap 21,4). En esta ciudad se vive una doble dicha: la de haber sido tan pródigamente bendecida por Yahvé (la dicha es la vertiente humana de la bendición divina) y la de que su Dios sea Yahvé, el Dios del éxodo, de la alianza y de la historia.

Si la bendición de la familia, de los campos, del ganado y de la ciudad recae sobre los enemigos, como sucede en la traducción griega de los LXX, no deja de ser una bendición anti-mesiánica y materialista, semejante a la que el tentador propone a Jesús en la escena de las tentaciones (Mt 4,9). A esta bendición materialista se opone el auténtico mesianismo de la fidelidad a Yahvé: «Feliz [por el contrario] el pueblo cuyo Dios es Yahvé» (v. 15b). La traducción griega cambia injustificadamente los posesivos: en el texto hebreo son de primera persona plural; en los LXX, tercera persona plural.

* * *

La historia santa siempre es actual. Lo que Dios hizo en otros tiempos pertenece a todos los tiempos. El monarca que daba gracias a Dios por la victoria (Sal 18) es el supuesto rey (David) que en el Sal 144 pide la liberación; es el pueblo que ha sufrido y aún sufre bajo el yugo de los extranjeros, mentirosos y perjuros. Dios defenderá a este pueblo, como defendió al monarca: ha ido dando la victoria a los reyes sucesivos y libra a David, su siervo (v. 10). Con la liberación de David alborea el día de la paz mesiánica y de la dicha escatológica. Este poema ha sostenido la espera y alentado la esperanza de generaciones judías y cristianas. Puede ser una oración adecuada para aliento de nuestra esperanza.

III. Oración

«Enséñanos, Señor, a oponernos a las nocivas culpas con las armas espirituales, para que no seamos subyugados por la vanidad mundana, sino impulsados por el poder de tu justicia. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142, 515).

SALMO 145 (144)
ALABANZA AL REY YAHVÉ

1 *Himno. De David.*

Álef. Te ensalzaré, Dios mío, mi Rey;
bendeciré tu nombre por siempre;
Bet. 2 todos los días te bendeciré,
alabaré tu nombre por siempre.

Guímel. 3 Grande es Yahvé, muy digno de alabanza;
su grandeza carece de límites.
Dálet. 4 Una edad a otra encomiará tus obras,
pregonará tus hechos portentosos.
He. 5 El esplendor, la gloria de tu majestad,
el relato de tus maravillas recitaré.
Vau. 6 Del poder de tus portentos se hablará,
y yo tus grandezas contaré;
Zain. 7 se recordará tu inmensa bondad,
se aclamará tu justicia.

Jet. 8 Es Yahvé clemente y compasivo,
tardo a la cólera y grande en amor;
Tet. 9 bueno es Yahvé para con todos,
tierno con todas sus creaturas.

Yod. 10 Alábente, Yahvé, tus creaturas;
bendígante tus fieles;

Kaf. 11 cuenten la gloria de tu reinado,
narren tus proezas,
Lámed. 12 explicando tus proezas a los hombres,
el esplendor y la gloria de tu reinado*.

Mem. 13 **Tu reinado es un reinado por los siglos;**
tu gobierno, de edad en edad.
(Nun). **Fiel es Yahvé en todo lo que dice,**
amoroso en todo lo que hace*.

Sámek. 14 **Yahvé sostiene a los que caen,**
endereza a todos los encorvados.
Ain. 15 **Los ojos de todos te miran esperando;**
tú les das a su tiempo el alimento.
Pe. 16 **Tú* abres la mano y sacias**
de bienes a todo viviente.

Sade. 17 **Yahvé es justo cuando actúa,**
amoroso en todas sus obras.

Qof. 18 **Cerca está Yahvé de los que lo invocan,**
de todos los que lo invocan con sinceridad.
Res. 19 **Cumple los deseos de sus leales*,**
escucha su clamor y los libera.
Sin. 20 **Yahvé guarda a cuantos le aman,**
y extermina a todos los malvados.

Tau. 21 **¡Que mi boca alabe a Yahvé,**
que bendigan los vivientes su nombre
sacrosanto para siempre jamás!

V. 12 «tus proezas… tu reinado» versiones; «sus… su» hebr.
V. 13 Las versiones conservan el verso *Nun*, omitido en hebr.
V. 16 «tú», según griego.
V. 19 Lit. «los que le temen».

I. Visión de conjunto

El Sal 145 es el último salmo alfabético del salterio. A estas alturas de nuestro recorrido por el libro, el género hímnico ha fraguado de tal modo que permite la composición de nuevos ejemplares semejantes, rememorando y adoptando motivos y expresiones de otros salmos e himnos. He aquí un ejemplo tan sólo: el v. 3 evoca otros pasajes del salterio, como Sal 48,2; 95,3; 96,4. No es necesario multiplicar los ejemplos, porque el lector podrá descubrir las citas de otros libros bíblicos en las notas marginales de la NBJ. El autor conoce, acaso de

memoria, muchos textos del Salterio; los selecciona oportunamente, los cita o los evoca. El poeta, en todo caso, tiene la convicción de que ha compuesto un himno, una alabanza a Yahvé, y deja constancia de ello al llegar al final del poema: «¡Que mi boca alabe a Yahvé!» (v. 21a). Un conjunto de verbos son los apropiados para este género hímnico: ensalzar, bendecir y alabar (vv. 1-2), encomiar, pregonar y recitar (vv. 4-5), hablar, contar, recordar y aclamar (vv. 6-7), etc.

Gran parte de los enunciados verbales están en primera persona del singular; se entiende que alaba a Dios una persona singular. En los vv. 5-6, sin embargo, se alterna el singular con el plural o impersonal: «Recitaré… se hablará… // contaré… se recordará…». En el v. 7 el impersonal suplanta al singular: «Se recordará… se aclamará...». Los verbos en plural se reiteran en los vv. 10-11 como expresión de un deseo. Escribe Ravasi: «El solista da voz a toda la asamblea y la pone en un estado de alabanza y de contemplación permanente» (III, 916). El poema, en efecto, se caracteriza por el universalismo y por el sentido de totalidad: una generación y otra (vv. 4 y 13), todas las criaturas (v. 10); los que vacilan y los que caen (v. 14); los que esperan (v. 15) y los vivientes (vv. 16 y 21); los que buscan a Yahvé y los que le invocan (vv. 18-19); los que le aman y los impíos (v. 20). En la voz del solista resuena toda la creación, que alaba al gran Rey del cosmos y de la historia.

La alabanza va dirigida a Dios, mencionado siempre con su nombre propio: Yahvé. No sabemos si es intencionado o no que el nombre propio de Dios aparezca nueve veces a lo largo del salmo y tres veces más el «Nombre». No admite dudas que el «Nombre» es bendecido al principio (v. 1) y al final del salmo (v. 21); al principio por el solista; al final como invitación dirigida a todos los vivientes.

Los motivos para alabar a Yahvé son tantos sus títulos como sus atributos, sus acciones y sus obras. Entre los títulos resalta el real, en vocativo al comienzo del salmo (v. 1) y en lugar céntrico en la mitad del poema (vv. 11-13: aparece tres veces la palabra «reinado», más una «gobierno»). Yahvé, como rey que es, se ocupa de los débiles y los protege (v. 14), elimina a los malvados (v. 20b) y bendice a todo viviente (vv. 16 y 21). Cuando no hay rey humano y ninguna otra instancia de poder; cuando ni siquiera la nación es independiente, Yahvé es el soberano de todos los pueblos: todos respetan y aman a Yahvé.

El poeta alaba a Yahvé también por sus atributos: es grande (v. 3), clemente y compasivo, tardo a la cólera y grande en amor (v. 8); es

bueno y tierno (v. 9), justo y amoroso (v. 17); es cercano (v. 18). La lista de atributos puede prolongarse con una serie de sustantivos: la grandeza divina (vv. 3 y 6), su poder y autoridad (vv. 9 y 11), su esplendor y su gloria (vv. 5 y 11), su poder (v. 6) y bondad (v. 7), su ternura (v. 9) y santidad (v. 21).

Sus acciones son descritas mediante participios hebreos, equivalentes a sustantivos en castellano. Yahvé es: sostenedor de los que caen y enderezador de los encorvados (v. 14), dador generoso de alimento (v. 15b) y de bienes (v. 16); es guardador de los que le aman (v. 20). Los participios se completan con el hacer creador de Dios, aludido indirectamente en la mención de las creaturas (vv. 9 y 10), y con su actuación salvadora (v. 11: las proezas de Yahvé) y liberadora (v. 19). Todo el himno, en consecuencia, está centrado en Yahvé, señor del espacio y del tiempo, de lo creado y redimido.

Desde el punto de vista estructural, es clara la correspondencia verbal entre la introducción (vv. 1-3) y la conclusión (v. 21). El cuerpo del himno va combinando las acciones salvíficas (vv. 4-7.10.14-16 y 18-20) con los atributos divinos (vv. 8-9 y 17). En el centro de la construcción resaltan las cuatro menciones del reinado de Yahvé (vv. 11-13), que dividen el cuerpo del himno en dos movimientos (vv. 4-10 y 14-20). El esquema resultante es el siguiente:

Invitación inicial a la alabanza (vv. 1-3).
  Primer movimiento hímnico (vv. 4-10).
    Reinado de Yahvé (vv. 11-13).
  Segundo movimiento hímnico (vv. 14-20).
Invitación conclusiva a la alabanza (v. 21).

II. Comentario: «Grande es Yahvé, muy digno de alabanza»

La letanía de atributos y de títulos divinos es una expresión de la inabarcable grandeza de Yahvé. ¿Cómo alabar adecuadamente a un rey que abarca todos los tiempos y ocupa todos los espacios, cuyas obras son tan universales como su misericordia? El poeta ha recurrido al acróstico para que todas las letras del abecedario, de la A a la Z, estén al servicio de la alabanza que quiere entonar a Yahvé, «muy digno de alabanza»; y obtiene el resultado de un himno «lleno de color y de vigor», afirma Calès.

2.1. *Invitación inicial a la alabanza* (vv. 1-3). El poeta es un autentico vidente: penetra en lo profundo de la realidad contemplada y es capaz de expresar verbalmente su visión. Dios ha manifestado su inmensa grandeza en las obras salvadoras. Corresponde al poeta exaltar (ex-alt-ar), enaltecer (en-alt-ecer) tanta altura (alt-ura), no añadiendo algo que no se tenga o aumentando lo que se tiene, sino reconociendo que la divinidad está en lo más alto. La secuencia del nombre divino («Dios mío, mi Rey», v. 1b) es más bien rara; lo habitual en el salterio es: «Rey mío y Dios mío» (Sal 5,3; 10,16; 44,5; 47,3; 84,4; 93,1; 97,1; 99,1). Acaso está latente en esa fórmula el uso cortesano: «mi señor, el rey». En todo caso, la presencia destacada del Rey polariza la lectura del salmo. El poeta quiere ensalzar o enaltecer, ya desde el comienzo del salmo, el señorío divino sobre el cosmos y sobre la historia.

El enaltecimiento de Dios-Rey es, pues, un reconocimiento de su grandeza, y ésta es origen de vida, de bendición. Bendecir es sinónimo de ensalzar. El Judaísmo, y también la Iglesia, añaden una jaculatoria al Nombre divino: «¡Bendito sea!» (véase Rm 1,25; 9,5; 2 Co 1,3; 11,31). Es una bendición declarativa. Dado que la realidad bendita y bendecida es eterna, la bendición participa de la eternidad divina; la oración de bendición es un cauce abierto hacia lo eterno y lo infinito: la bendición ha de ser incesante («Todos los días te bendeciré», v. 2a) e incluso eterna («Bendeciré tu nombre por siempre…; alabaré tu nombre por siempre», vv. 1b y 2b). A la eternidad divina se añade la magnitud de Dios: está más allá de toda búsqueda e indagación, «carece de límites» (v. 3). El Sal 48 comienza así: «¡Grande es Yahvé y muy digno de alabanza / en la ciudad de nuestro Dios /en su monte santo!» (v. 2). La grandeza de Dios, en el Sal 48, es inmanente; en el Sal 145 es signo de la trascendencia y la omnipotencia divinas. La alabanza y la bendición, por muy continuas que sean (aunque sean eternas), jamás agotarán el infinito ser divino. Pese a ello merece la pena entonar la alabanza a Yahvé-Rey, inmensamente grande y trascendente.

2.2. *Primer movimiento hímnico* (vv. 4-10). Comienza la primera estrofa del primer movimiento con un lenguaje directo: «tus obras, tus hechos, tu majestad…». La voz de la alabanza, entonada por la presente generación, ha de pasar a las generaciones venideras al ritmo de la transmisión de la fe. Cada una de las generaciones ha de es-

tar al tanto de las obras, las maravillas, los portentos realizados por Yahvé en la historia (vv. 4-7), tal como los profesa Israel en el «credo histórico» y propone este salmo como profesión poética, afín a aquella otra de Sal 22,31-32. Las maravillas descubiertas en la historia santa son un vestigio de la presencia de Dios en nuestra historia. Ha irrumpido en ella con soberana majestad, con gloria luminosa, con honor triunfal, con bondad infinita y, sobre todo, con justicia (vv. 4-7); un conjunto de virtudes propias de las teofanías y de la alianza.

Continúa la profesión en la segunda estrofa (vv. 8-9), ahora con un lenguaje indirecto, en tercera persona. A partir del v. 9, y hasta el final del salmo, se repite con insistencia obsesiva el adjetivo «todo», hasta alcanzar un total de diecisiete veces (diecinueve si tenemos en cuenta el v. 13). La alianza deja de ser algo exclusivo de Israel para abrirse a la totalidad universal. Todos reconocen a Yahvé, cuya identidad fue revelada a Moisés (Ex 34,6). El Dios de Israel se caracteriza por su piedad y compasión, por su gran amor y su inmensa bondad, por su ternura. El amor de Dios es entrañable, como el de una madre, y alcanza a todas sus criaturas. El poeta repite dos veces la raíz verbal alusiva al amor entrañable: Dios es «compasivo» (*rhm*, v. 8a) y «tierno» (*rhm*, v. 9b).

El lenguaje directo, en segunda persona, retorna en el v. 10: todas las creaturas, a las que Yahvé ha mostrado su ternura, entonan un himno cósmico de alabanza. En esta coral universal destaca la bendición litúrgica de los fieles de la alianza. «La bondad de Dios, aunque se haya manifestado en el seno de Israel, en la comunidad de 'sus fieles', tiene por objetivo a todas sus creaturas; efectivamente, la nación elegida tiene la obligación de dar a conocer la magnificencia divina a toda la humanidad (v. 12), para que todos puedan beneficiarse de ella» (Lancellotti, 910-911). Llegamos de este modo al centro del salmo, al reinado o realeza de Yahvé.

2.3. *Reinado de Yahvé* (vv. 11-13). En cuanto proyecto divino, el reinado de Dios tiene una dimensión trascendente, pero se adentra en la historia cósmica y la transforma. La gloria, el esplendor y la eternidad («de edad en edad» o «por los siglos», v. 13) son cualidades que destacan el aspecto trascendente del reinado divino. El ejercicio de este reinado se traduce en una manifestación de la fuerza divina (puede entenderse como «autoridad» del soberano que se dará a conocer o se intimará a los «hijos de Adán», a todos los hom-

bres sin distinción), en una realización de proezas o en el dominio (gobierno) de Yahvé. El que se percata de la fuerza (autoridad), de las proezas o del gobierno de Yahvé, percibe el ejercicio eficaz del reinado de Yahvé.

La finalidad del ejercicio de la realeza divina, dirá el Nuevo Testamento, es que «Dios sea todo en todos» (1 Co 15,28). Es imprescindible para ello que los fieles (Israel) cuenten, narren, expliquen…, de modo que el anuncio misionero llegue a todos los hombres; que todos sepan que Dios tiene un plan sobre la historia; que ese plan ya ha comenzado a manifestarse en los prodigios; que es un plan que abarca todos los tiempos y llega a todos los lugares. Todo lo creado está implicado en la realeza divina (véase Sal 22,29; 97,1; 98,4.9; 99,1-2; 102,13; 146,10).

El ejercicio de la realeza divina comporta la oposición contra el mal y su derrota (véase, por ejemplo, Sal 149,7-9). Sometido el mal y derrotado el malhechor, comienza la edad definitiva de los cielos nuevos y la tierra nueva. El Sal 145 tan sólo alude a esa etapa intermedia en el v. 20b, aun sin renunciar a la llegada de la nueva creación, cuando el proyecto divino se haya cumplido y todo sea renovado, pero con la suavidad del amor divino. Dios ha comenzado a ejercer su soberanía amorosa ya aquí, ya ahora, como se advierte en el v. 13 (dedicado a la letra hebrea *nun* y ausente del texto hebreo, pero presente en Qumrán y en la traducción griega): «Fiel es Yahvé en todo lo que dice / amoroso en todo lo que hace». La segunda sección del salmo está dedicada, preferentemente, al ejercicio de la realeza divina.

2.4. *Segundo movimiento hímnico* (vv. 14-20). La primera estrofa (vv. 14-16) del segundo movimiento se caracteriza estilísticamente por la presencia de participios. El participio fija una acción transformándola en atributo o en título. Desde el punto de vista estructural, esta estrofa registra una serie de acciones divinas que se corresponden con la primera estrofa del primer movimiento (vv. 4-7).

Nada tiene que ver el ejercicio de la realeza divina con el poder de los soberanos de la tierra. Yahvé se inclina hacia sus creaturas como un padre hacia su hijo. Si alguno de sus hijos vacila, Yahvé lo sostiene; si está postrado en el polvo, Yahvé lo levanta (v. 14). Yahvé es sostenedor de los que están a punto de caer, porque son demasiado débiles o porque otros los empujan, y enderezador de los encor-

vados. «Hay que tomar los dos sinónimos en representación de todo lo débil que necesita del apoyo ajeno, de cuantos se doblan o son doblegados, a los cuales el Señor Rey los hace caminar erguidos» (Alonso-Carniti, II, 1640). Yahvé es el dador de todo don. Hacia la generosa mano divina se dirige la mirada de todos, en actitud de súplica conforme a la necesidad. Yahvé acoge la mirada suplicante y da a cada uno según el deseo o el gusto de cada viviente (v. 16b) y en el tiempo oportuno (v. 15b).

En correspondencia con los atributos divinos de la primera parte (vv. 8-9), el v. 17 enumera dos nuevos atributos: justicia y amor fiel. Son dos atributos que caracterizan al Dios de la alianza, pero el poeta los relaciona con el plan de Dios (su actuación o, literalmente, «sus caminos») y con sus obras. Dios-Rey tiene un compromiso de salvación y de redención con todo lo que ha creado. Este compromiso de justicia y de fidelidad se desarrolla en la estrofa final (vv. 18-20), en la que se añade algún nuevo participio.

Se pregunta el libro del Deuteronomio: «¿Hay alguna nación tan grande que tenga los dioses tan cerca, como lo está Yahvé nuestro Dios siempre que lo invocamos?» (4,7). La cercanía de Yahvé y la invocación del necesitado están en relación directa. Isaías recomienda: «Invocadlo mientras está cerca» (Is 55,6). El salmista, en continuidad con el Deuteronomio, invierte los términos: invocadlo y estará cerca (v. 18a). Se trata de exponer ente Yahvé la propia necesidad (tal es la acepción del verbo «invocar») y confiando enteramente en la fidelidad misericordiosa de Dios (véase Is 10,20) para que sea una invocación sincera. También el verso siguiente (19a) invierte los términos. Lo normal es que el hombre cumpla el deseo o voluntad divina (Sal 40,9; 143,10). He aquí que ahora es Dios el que cumple el deseo de sus leales (de los que le temen o veneran con reverencia). Dios, llevado de su gran amor, se pone a merced de los suyos. Si éstos elevan el grito de su sufrimiento o pobreza, Dios los escucha y libera (v. 19b). Es que, en definitiva, Yahvé es el tutor o guardador de cuantos le aman (v. 20a). El poeta dedica tan sólo un hemistiquio (v. 20b) para el juicio de los malvados. Todo el poema está impregnado de gozo y de esperanza, de confianza en Dios y de entrega del justo en las manos divinas. Yahvé es un rey tan cercano que tan sólo los malvados contumaces se van sin haber experimentado el amor y la ternura divina, que es la forma de gobierno divino.

2.5. *Invitación conclusiva a la alabanza* (v. 21). Llegamos al final y tenemos la impresión de comenzar nuevamente. Se repiten dos verbos: «alabar» y «bendecir», un sustantivo («nombre») y una expresión adverbial («por siempre jamás»); como si el himno no debiera ser nunca interrumpido, sino incesantemente recitado. La invitación conclusiva a la alabanza tiene una peculiaridad: el cántico de alabanza no es el de un solista, sino el de «los vivientes» (lit. «toda carne»). La voz del solista es universal, cósmica y eterna. El nombre celebrado tiene una cualidad: es el Santo Nombre de Dios (véase Sal 99). El poema concluye con un gran acorde: todos los vivientes, procedentes de todo el cosmos y a lo largo del tiempo hasta la eternidad, alaban el santo Nombre de Dios. Digno broche para un salmo totalmente centrado en Dios.

* * *

«Venga a nosotros tu reino», deseamos cuando oramos con el Padrenuestro. Este salmo es un buen comentario del deseo cristiano. El Dios fiel, total ternura y amor, es nuestro rey. Es un rey condescendiente: se pone de parte de quienes lo invocan, sostiene a los que están a punto de caer, endereza a los encorvados, guarda a los que le aman, etc. El hombre ha sido destinado por Dios, su creador, a alabar y glorificar el nombre divino, a darle gracias constantemente. Finalizo con estas palabras de san Agustín: el salmo «menciona 'la grandeza de la belleza de tu reino', recomendando lo que aún no vemos, en que sin verlo creemos, que creído lo deseamos, por cuyo deseo soportamos todo. Es la grandeza de una cierta hermosura: hay que amarla antes de verla, para retenerla cuando la veamos» (*Enarraciones*, IV, 761).

III. Oración

«Señor, Rey de todos los santos, que en el tiempo oportuno nutres nuestra alma con el alimento espiritual, concédenos bendecirte constantemente y ensalzar confiadamente tu poder junto con todos los santos. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,518).

SALMO 146 (145)
Himno al Dios temible

1 ¡Aleluya!

¡Alaba, alma mía, a Yahvé!
2 A Yahvé, mientras viva, alabaré,
mientras exista tañeré para mi Dios.

3 No pongáis la confianza en los nobles,
en un ser humano, incapaz de salvar;
4 exhala su aliento, retorna a su barro,
ese mismo día se acaban sus planes.

5 Feliz quien se apoya en el Dios de Jacob,
quien tiene su esperanza en Yahvé, su Dios,
6 que hizo el cielo y la tierra,
el mar y cuanto hay en ellos;
que guarda por siempre su lealtad,
7 que hace justicia a los oprimidos,
que da pan a los hambrientos.
Yahvé libera a los condenados.
8 Yahvé abre los ojos a los ciegos,
Yahvé endereza a los encorvados,
9 Yahvé protege al forastero,
sostiene al huérfano y a la viuda.
8c Yahvé ama a los honrados,
9c y tuerce el camino del malvado.
10 Yahvé reina para siempre,
tu Dios, Sión, de edad en edad.

I. Visión de conjunto

Los cinco últimos salmos del salterio comienzan con la palabra «Aleluya». Forman el llamado «Hallel final» (Sal 146-150), compañero del «pequeño Hallel» (Sal 113-118) y del «gran Hallel» (Sal 136). Si nos fijamos en los dos primeros versos, el Sal 146 es una «laus perennis» que ocupa toda la vida del orante, porque toda ella está marcada por el amor de Dios. El poeta enumera diversas categorías de menesterosos (con carencias físicas, socioeconómicas o sociofamiliares, vv. 7-9), de modo que este salmo es el himno de los pobres que confían en Yahvé.

El salmo es, sin duda, un himno litúrgico de alabanza, pero la invitación a la alabanza (vv. 1-2) va seguida de una exhortación a la verdadera confianza: no en los nobles, que no pueden salvar, sino en Yahvé, se entiende (vv. 3-4). La confianza en Yahvé se sanciona con una bienaventuranza bien fundada (vv. 5-9). Finaliza el poema con el anuncio de Yahvé-Rey. Creo que tanto la alabanza como la bienaventuranza están al servicio de la confianza. «El proceso lógico es el siguiente: podéis confiar en Dios, porque él tiene recursos para todos los casos (alabanza por predicados), porque tenerlo de protector será vuestra dicha (bienaventuranza)» (Alonso-Carniti, II, 1643). La exhortación a confiar (v. 3a) en el que puede salvar introduce y orienta la lectura del cuerpo del himno. A la vez que exhorta a confiar, el poeta desgrana ante su auditorio los motivos para la confianza mediante nueve participios y tres acciones verbales realizadas por Yahvé, que arrojan una suma de doce «bellísimos nombres» de Yahvé (vv. 6-10), cuya presencia nominal en el poema es insistente: hasta nueve veces resuena el nombre divino, como si fuera un tañido de campana, sobre todo en la repetición anafórica de los vv. 7b-9a. A esos nueve nombres habría que sumar los otros tres que presentan a Dios con un posesivo de primera persona (v. 2b), de tercera persona (v. 5b) y de segunda persona en el verso último (v. 10b). Los doce «bellísimos nombres» de Yahvé se corresponden con los doce nombres divinos (Yahvé y Dios). La exhortación a la confianza, en segunda persona, finaliza con el posesivo de segunda persona acompañando a Dios (v. 10b). La segunda persona engloba el cuerpo del salmo (vv. 3-10). La confianza, en consecuencia, es el motivo principal del himno de alabanza.

Es clara la invitación a la alabanza (vv. 1-2). Los nueve participios vienen tras la proclamación de la bienaventuranza (vv. 6-9a) y se

completan con los tres verbos de los vv 9b-10. Entre la invitación y la bienaventuranza queda una pequeña unidad, formada por los vv. 3-4, como invitación negativa a la confianza: en quién no se debe confiar e, indirectamente, en quién se debe confiar. Acaso este desequilibrio cuantitativo entre las estrofas (3-4 y 5-10) sea intencionado, porque el salmo es un cántico al Salvador con ciertos matices mesiánicos, que acercan el salmo al famoso ungido de Is 61,1-2. En el comentario no seguiré el esquema de las estrofas, dada la brevedad de la invitación (vv. 1-2) y de la exhortación negativa a la confianza (vv. 3-4).

II. Comentario: «Su esperanza es Yahvé, su Dios»

El hemistiquio que me sirve para titular el comentario puede ser un buen resumen del poema. He dicho que la confianza es el motivo que predomina y define el género del salmo. Ahora la confianza comporta una actitud de espera y de esperanza. La confianza y la esperanza reposan en Yahvé, nombre nueve veces reiterado a lo largo del poema. Los tres posesivos delante del nombre divino (vv. 2.5.10) vinculan a Dios con el poeta, que alaba a Dios (v. 2), con el que confía o espera en Dios (v. 5), con el «tú» al que exhorta el salmista (v. 10).

La alabanza comienza con la exclamación litúrgica *aleluya*, sin ser un mero rito formal, sino que toda la vida se torna un cántico de alabanza: mientras dure la vida, durante todo el tiempo de la existencia, la alabanza será el quehacer del salmista (vv. 1-2). La alabanza ritual entonada en el templo está avalada por la alabanza existencial del diario vivir. «Alabamos al Señor con nuestra vida, es decir, con nuestra conducta», escribía Arnobio. La vida en este mundo es la mejor profesión de la fe, cuya vertiente negativa viene definida en los dos versos siguientes.

«Los profetas rechazan que el pueblo deposite su afecto y confianza en una realidad distinta del Señor, atribuyendo a los imperios unas cualidades que sólo a Dios competen» (J.L. Sicre, *Los dioses olvidados*, 81). Es inútil, por ejemplo, confiar en Egipto: «es humano, no divino, y sus caballos, carne, y no espíritu. Yahvé extenderá su mano, tropezará el ayudador y caerá el ayudado, y todos a una perecerán» (Is 31,3). El noble, o poderoso (v. 3a), no es más que un ser humano, un «hijo-del-hombre-tierra» (*ben-Adam*); en cuanto tal, retornará a la tierra o al barro (*adamah*), del que ha sido formado, una vez

que Dios le retire el aliento vital, el espíritu. En ese mismo instante, todos sus proyectos, maquinaciones o programas desparecerán con él, apenas iniciado el día escatológico («ese mismo día»), el día de la intervención definitiva de Yahvé. ¿Cómo esperar la salvación liberadora de seres tan frágiles? (vv. 3-4). Acaso en estos versos tan genéricos esté latente una polémica contra el culto al poder o al temor servil a otras fuerzas, o sencillamente sea una reflexión sobre la caducidad del ser humano. En todo caso, tras estos dos versos negativos se entrevé quién ha de ser el depositario de la confianza: sólo Yahvé es capaz de socorrer.

Opuesta a la conducta del que confía en los nobles es la de aquel que se apoya en el «Dios de Jacob» (v. 5a). Esta denominación arcaizante del Dios de Israel (véase Sal 33,12; 46,4; 144,15) nos conduce a las raíces de la fe bíblica. La mención de Jacob trae el recuerdo de las doce tribus y la conciencia de seguir formando un pueblo. Aunque falte el rey humano, el Dios de Jacob continúa aglutinando a todo el pueblo. Este Dios, por lo demás, se identifica con Yahvé, el Dios de Israel. Los nobles no pueden salvar; el Dios de Jacob, Yahvé, apoya y ayuda. ¡Feliz quien se apoya en este Dios! (v. 5); feliz, porque cuenta con «el que es», por oposición a aquel otro que «no es» (véase Ex 3,11-15). Es ésta una bienaventuranza parecida a aquella otra que leemos en Dt 3,29: «¡Felicidades, Israel! ¿Quién como tú? / Pueblo salvado por el Señor; / tu escudo protector, cuya espada es tu orgullo». Dios es, y muestra que es actuando en el marco de la alianza, como la gran categoría, acogedora tanto de las virtudes divinas cuanto de sus acciones. A partir de aquí se desgrana la letanía de los «bellísimos nombres» de Yahvé; los denomino de este modo por paralelismo con los «99 bellísimos nombres de Alá».

El primer artículo de la fe de Israel retornado del destierro es la afirmación de Dios como creador de todo lo existente: cielo, tierra y mar, según la visión tripartita de cosmología bíblica (v. 6ab). Yahvé es el Creador: el primer bellísimo nombre de Yahvé. La creación es el preludio del gran acto de la salvación, de la alianza de Yahvé con su pueblo. El segundo nombre bellísimo es «Guardador de su lealtad por siempre» (v. 6c). Fiel es el título fundamental de Yahvé. Ante la inconsistencia y la infidelidad de las criaturas se yergue la fidelidad divina, que desafía el paso de los siglos, como la roca resiste el paso del tiempo. Yahvé es la roca invencible (Sal 18,3; 20,2-3; 28,1; etc.).

Clasifico los restantes nombres divinos agrupando en distintas categorías a los que se benefician de la actuación de Yahvé.

Entre aquellos a los que ayuda el Dios de Jacob hay disminuidos físicos: ciegos y encorvados (v. 8). «Yahvé abre los ojos a los ciegos» y éstos ven la luz. El triunfo de la luz sobre las tinieblas es un signo de la nueva creación (véase Gn 1,2-5) y de la era mesiánica (véase Is 29,18; 35,5; 42,7). Es también signo de la nueva revelación de Dios (véase Is 9,1-2). Yahvé no se comporta con los encorvados como un emperador impasible que cabalga sobre sus cráneos, sino que se inclina hacia ellos, como un padre hacia su hijo, y los endereza (v. 8b; 1 S 2,8). La curvatura hacia el suelo o el polvo es una prefiguración del descenso hacia la muerte; Yahvé se anticipa y evita que sus protegidos sean derribados.

A la categoría socioeconómica pertenecen los oprimidos, los hambrientos, los prisioneros y los emigrantes. La justicia define el reino-reinado de Yahvé. De esa justicia se benefician todos los oprimidos; Yahvé es su justiciero (v. 7a; Sal 103,6). Según Jr 50,33, oprimidos son los desterrados. Entre los oprimidos, alguno de ellos mueren de hambre, se ven excluidos de la mesa, mientras otros engordan a su costa; «Yahvé da pan a los hambrientos» (v. 7b; Sal 145,15). Los prisioneros nos remiten a la cárcel de la esclavitud egipcia o del destierro babilónico; Yahvé los libera (v. 7c) y los reúne en Sión como anticipo de la salvación final que les espera. Los emigrantes, privados de la protección de su familia o clan, están expuestos a toda clase de vejación y de pobreza; la moral de la alianza prevé que Yahvé sea su defensor (v. 9a; véase Ex 22,20; Dt 10,18; 14,29).

En la categoría socio-familiar entran el huérfano y la viuda (v. 9b). Económicamente el huérfano y la viuda forman una categoría afín a la del emigrante. Los tres son pobres de solemnidad. Sin poder económico que los respalde, el huérfano y la viuda pueden ser esclavizados sin que nadie los rescate. Yahvé es su «redentor»: paga por ellos el precio de su rescate. Si el huérfano y la viuda viven en un mundo lleno de violencia y de opresión, como puede ser el destierro, no recibirán ayuda de las potencias extranjeras ni del orgullo nacionalista, sino de la alianza con Yahvé, que «sostiene al huérfano y a la viuda» (v. 9b).

La cuarta y última categoría es ética. Agrupa a los honrados y al malvado. Los honrados se comportan de acuerdo con las estipulacio-

nes de la alianza; aman a Yahvé. Yahvé les corresponde con su amor (v. 8c) e interviene para proteger al justo (Sal 33,5; 99,4), cuando ya no existe un monarca en Israel que defienda a su pueblo con justicia. La justicia divina, con relación al malvado, ha de ser vindicativa. El malvado es una nota cacofónica en el armónico proyecto divino. Yahvé erradicará el mal con todas sus ramificaciones: «Tuerce el camino del malvado» (v. 9c). La imagen del camino alude al proceder del malvado, a sus opciones y acciones. Si lo tuerce de modo que el pecador cambie de conducta y viva (Ez 18,23.32), es lo que Dios pretende. Si no fuera así, cabe preguntarse con la liturgia oriental: «¿Por qué no los suprimes para purificar la creación?». Es la única acción negativa realizada por Yahvé.

El título real suena al final del poema, como síntesis de los títulos y de las acciones precedentes. El verso final del salmo (v. 10) es paralelo al inicial. «Alabanza y acción salvífica se entrecruzan en el reino de Dios inaugurado en Sión… Es ésta la meta de todo el himno. Un himno que es un cántico al amor divino con relación a la pobreza humana. Un himno que, aun en la más pura teología de la alianza, puede ser la oración de todos los que buscan la justicia» (Ravasi, III, 940).

* * *

La alabanza de este poema no consiste tanto en palabras de encomio cuanto en una vida convertida en alabanza. Para que así sea, es preciso desechar algunas confianzas estériles y confiar en Yahvé, sobre cuya sólida fidelidad se construye la frágil fidelidad del creyente. El Dios alabado, en el que se espera y confía, reúne suficientes títulos para ser enaltecido. Recuerdo tan sólo el primero y el último: es el Creador y el Rey. Las acciones que median entre estos dos títulos son un despliegue del inmenso amor divino. Los indigentes de toda clase son los primeros que experimentan el amor de Dios. Si este salmo afianzó la confianza de un pueblo que pasó por la cárcel del destierro, también puede robustecer la confianza del pueblo de Dios que camina hasta llegar al templo santo de Sión, mientras, como decía en el salmo anterior, expresa su deseo de que venga el reino de Dios.

III. ORACIÓN

«Dios omnipotente y glorioso, en quien confiaron esperanzadamente todos los bienaventurados, concédenos que, iluminados con tu ayuda, merezcamos amarte con un corazón limpio y gozoso. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,520).

SALMO 147 (146-147)
HIMNO AL TODOPODEROSO*

¡Aleluya!*

1 Alabad a Yahvé, que es bueno cantar,
a nuestro Dios, que es dulce* la alabanza.
2 Yahvé reconstruye Jerusalén,
congrega a los deportados de Israel;
3 sana los corazones quebrantados,
venda sus heridas.
4 Cuenta el número de las estrellas,
llama a cada una por su nombre;
5 grande y poderoso es nuestro Señor,
su sabiduría no tiene medida.
6 Yahvé sostiene a los humildes,
abate por tierra a los impíos.

7 Cantad a Yahvé dándole gracias,
tañed la cítara en honor de nuestro Dios:
8 El que cubre de nubes los cielos,
el que dispensa lluvia a la tierra,
y llena de hierba las montañas,
de plantas para el uso del hombre*;
9 el que dispensa alimento al ganado,
a las crías de cuervo cuando graznan.
10 No se deleita en el brío del caballo,
ni se complace en los músculos del hombre.
11 Yahvé se complace en sus adeptos*,
en los que esperan en su amor.

12 ¡Celebra a Yahvé, Jerusalén,
alaba a tu Dios, Sión!,
13 que refuerza los cerrojos de tus puertas
y bendice en tu interior a tus hijos;
14 que concede properidad a tu territorio
y te sacia con flor de harina.
15 Que envía a la tierra su mensaje,
y su palabra corre a toda prisa.
16 Que distribuye la nieve como lana
y esparce la escarcha cual ceniza.
17 Arroja su hielo como migajas,
ante su frío el agua se congela*.
18 Envía su palabra y se derrite,
sopla el viento y fluye el agua.
19 Revela a Jacob sus palabras,
sus preceptos y normas a Israel:
20 no hizo tal con ninguna nación,
ni una sola sus normas conoció*.

147 (a) Aunque este salmo forma una unidad, algunas versiones (entre ellas la Vulgata) lo cortan en dos por el v. 12.

(b) «Aleluya» griego; unido por el hebr. al salmo siguiente.

V. 1 «dulce» (fem.) griego; «dulce» (masc.), bella» hebr. Algunos proponen: «Cantad a nuestro Dios, pues es dulce», ver Sal 135,3; otros: «¡Qué bueno es tañer para nuestro Dios! / ¡qué delicia entonarle la alabanza!».

V. 8 Griego, ver Sal 104,14; estico omitido por hebr.

V. 11 Lit. «los que le temen».

V. 17 «ante tu frío el agua se congela»; otros: «ante su helada, ¿quién resistirá?»: una teofanía gélida.

V. 20 El hebr. añade aquí «Aleluya»; omitido por el griego. Igualmente en los dos salmos siguientes.

I. Visión de conjunto

Las antiguas versiones griega, latina y siríaca dividen este salmo en dos (146,1-11 y 147,1-9). Los LXX titulan los dos salmos resultantes de este modo: «Aleluya. De Ageo y Zacarías», como ya hicieron con el Sal 146. Nos brindan así una indicación cronológica (el salmo habría sido compuesto en los tiempos inmediatos al retorno de Babilonia), a la vez que mantienen ambos salmos en el contexto del «Ha-

llel final». En realidad, aunque el salmo 147 del texto hebreo tenga tres estrofas, como veremos, es un poema lírico unitario, personal, límpido y elegante. Según el parecer de Ravasi, es «uno de los mejores productos del Salterio» (III, 943).

El poeta conoce muy bien ciertos libros bíblicos (Segundo y Tercer Isaías, Jeremías, algunos salmos), pero no puede decirse de su poema que sea una antología de textos. Asimila personalmente materiales ajenos, los elabora y recrea, componiendo un poema homogéneo.

Son llamativos en el poema los saltos de una esfera a otra: de la historia a la creación. De Jerusalén (v. 2) y de los corazones quebrantados (v. 3) saltamos a las estrellas (v. 4); de los humildes (v. 6) subimos a las nubes (v. 8); apenas asoman la infantería y la caballería (v. 10), enseguida desaparecen, porque Jerusalén están bien protegida y provista (vv. 13-14); los meteoros invernales y sus efectos (vv. 16-17) ceden el protagonismo a la palabra de Dios (vv. 15.18-19). El poeta ha aprendido del Segundo Isaías que Yahvé es el señor de la creación y de la historia (véase Is 40.22.26; 41,2; 45,12-13; 48,13-15). La perspectiva del profeta y la del poeta son, sin embargo, distintas. El Segundo Isaías afirma el señorío universal de Yahvé para alentar entre los desterrados la convicción de que el Dios de lo creado tiene poder para que su pueblo liberado retorne a la patria. Para el poeta, el retorno al hogar patrio es un hecho, pero ha de inscribirse en un marco más amplio, el formado por los cielos y la tierra. Existen temas comunes entre el poeta y el profeta: la sabiduría y el poder de Yahvé (v. 5; Is 40,26ss; 56,8; 60,1ss; 62,11ss); el símbolo de Dios como arquitecto (v. 2; Is 49, 17; 62,5); sanar los corazones quebrantados y vendar las heridas (v. 3; Is 61,1). Los ejemplos son tan abundantes como los versos del salmo. Invito al lector a que examine las notas marginales de la NBJ.

La relación del poema con el Segundo y el Tercer Isaías, el conocimiento de Jeremías, los contactos con el libro de Job y con Ne 12,27-43, así como las ausencias (no se menciona al rey ni a los sacerdotes; aunque se nombre a Sión, no se habla explícitamente del templo ni del culto), nos invitan a situar el salmo en los tiempos tardíos del postexilio, en el Judaísmo, cuando Israel se ha constituido en una comunidad teocrática en torno a Jerusalén. Los «impíos» del v. 6 pueden ser tanto enemigos externos de Israel cuanto sus opresores internos o próximos (los samaritanos, por ejemplo). Israel está cerrado en sí mismo: las naciones están excluidas de los privilegios

que tiene Israel (v. 20), las puertas de la ciudad están trancadas con cerrojos (v. 13) y la ley es monopolio del pueblo, que no se comparte con otros ni se difunde (véase Is 2,2-5).

El salmo se compone de tres estrofas. Cada una comienza con una invitación a la alabanza (vv. 1.7.12). Los participios hímnicos que fijan las cualidades o acciones de Yahvé están presentes en las tres estrofas: siete en la primera, cinco en la segunda y otros cinco en la tercera. En cada estrofa se combinan los motivos históricos con los cósmicos. Las tres estrofas del salmo no se distinguen tan claramente que debamos ver en ellas tres salmos distintos. El poema está sólidamente construido y unificado: las invitaciones a la alabanza son paralelas; Jerusalén es importante y central, una ciudad reconstruida y segura (vv. 2a.13a y 14a), repoblada y populosa (vv. 2b y 13b); es una ciudad en la que se alaba a Dios (v. 12); Israel, disperso en otro tiempo (v. 2), es instruido por la ley de Yahvé (v. 12). Omito otros indicativos temáticos y verbales, pero sí que recuerdo la presencia de los participios en cada estrofa.

II. COMENTARIO: «Celebra a Yahvé, Jerusalén»

La alabanza del creyente es la respuesta a la bendición creadora y salvadora de Dios. Se genera la alabanza en «la plenitud estética» del hombre, perceptor de la armonía del cosmos y de la historia. Es bello alabar a Dios; es una fuente de dicha, declara el poeta (v. 1), mientras detiene su mirada en la creación y en la historia, sobre todo en Jerusalén, vértice de gozo (Sal 137,6) y ciudad amada por Yahvé. La invitación genérica a la alabanza (v. 1) se prolonga en la respuesta concreta de la comunidad (v. 7) y llega a su cima en Jerusalén (v. 12), la ciudad reconstruida y exultante. Me sirve para el comentario su división estrófica.

2.1. *Alabanza al Dios poderoso y sabio* (vv. 1-6). Se traduzca de una u otra forma el v. 1 (véase la nota al pie del salmo), son claras la bondad-belleza y el placer de la alabanza. Es un placer estético, propio de aquel que, más allá de la superficie rugosa de lo que aparece, descubre el sentido último de la historia y del cosmos, capta el armonioso plan del Creador y está en sintonía con el proyecto histórico-salvífico de Dios.

El recitativo musical nos introduce de lleno en la historia; nos sitúa ante Yahvé constructor. Tras el paréntesis del destierro, previa la destrucción de la ciudad, Yahvé reconstruye Jerusalén, como en los versos añadidos de Sal 50,20, y reúne en ella a los expatriados (vocablo usado por Is 11,12; 27,13; 56,8) que, obviamente, son los deportados. La demolición de Jerusalén no ha extinguido el amor que Yahvé siente por su ciudad. Ese amor es mayor aún cuando se trata de sus hijos. La segunda imagen de Yahvé es la de sanador: cura las heridas de sus hijos, tanto las internas, causadas por el trauma de la deportación a Babilonia (véase Is 61,1; Jr 23,29; Ez 6,9), cuanto las externas de un pueblo exterminado. El poeta acentúa sobre todo las heridas del corazón (un corazón quebrantado), como Sal 50,19 e Is 61,1. Yahvé es un médico solícito y amoroso.

En el ámbito cósmico, las estrellas son un ejemplo proverbial de lo innumerable (Gn 22,17). Yahvé tiene un conocimiento cuantitativo y cualitativo de ese mundo ignoto para el hombre: es el «contador» de las estrellas; él sabe cuántas estrellas hay y conoce una por una, hasta tal punto que a cada estrella la llama por su nombre (v. 4; Is 40,26). Las estrellas no determinan el destino del hombre ni son seres divinos que hayan de ser adorados, sino meras criaturas de Dios (Gn 1,14-19; Si 43,5-10). Innumerable para el ser humano, no para Dios, es el número de las estrellas; el poder de Dios es inmenso e insuperable; su sabiduría o destreza es inabarcable e indescriptible.

Porque Dios es el poderoso creador de todos, también es el generoso salvador del hombre, sobre todo de aquellos que han de vivir humillados por el poder opresor de los impíos. Dios sostiene en pie, firmes y erguidos, a los humillados, para que no caigan por tierra: «sostiene a los humildes»; a los impíos, seguros de sí mismos y enhiestos sobre los pobres, serán abatidos por tierra (v. 6). Levantar al humillado y derribar al soberbio es uno de los principios que recorre el Antiguo Testamento y desemboca en el Nuevo (véase 1 S 2,7-8; Lc 1,51-53). De este modo, Dios muestra su sabiduría y su poder en la historia.

2.2. *Alabanza al Dios providente* (vv. 7-11). La segunda estrofa comienza con un verbo más bien raro: significa de suyo «responder», pero con un matiz litúrgico (véase Sal 88,1; 119,172). Es decir, la alabanza es coral: los coros van alternándose en la respuesta, y ésta consiste en una acción de gracias acompañada con el sonido del instrumento litúrgico que es la cítara (v. 7).

La asamblea litúrgica alaba a Yahvé por el don de la lluvia fecunda. Jeremías se pregunta retóricamente: «¿Hay entre las Vanidades de los paganos quienes hagan llover?, ¿o acaso los cielos dan de suyo la lluvia?» (Jr 14,22). Los ídolos no pueden impulsar las nubes desde el Mediterráneo y extenderlas por la campiña de Palestina; Yahvé sí, da la lluvia o prohíbe a las nubes que lluevan (v. 8; véase Is 5,6). Con el don de la lluvia la tierra árida se torna fecunda, reverdecen las montañas y Yahvé, en definitiva, prepara una mesa bien surtida para los animales, incluidas las pequeñas crías del cuervo (v. 9): «¿Quién prepara al cuervo su comida / cuando gritan a Dios sus crías / y vagan en busca de alimento?» (Jb 38,41). Yahvé escucha el graznido del pequeño cuervo y le provee de alimento. Vuestro Padre celestial alimenta a las aves del cielo, dirá el Nuevo Testamento (Mt 6,26). ¡Cuánto más hará por vosotros!

La escena histórica contrasta, en parte, con el cuadro idílico anterior. Yahvé, atento a lo pequeño, no se deleita en la fuerza, belleza, orgullo o belicosidad del caballo, símbolo de poder militar y, en cuanto tal, capaz de suscitar la confianza del hombre: el poder es una idolatría, como denunciaron frecuentemente los profetas (véase Am 2,15; 4,10; Os 1,7; Is 2,7; 30,15-16; 31,1-3; Ez 17,15; etc.). No se complace en el poder militar, representado por el caballo, ni en el poder humano simbolizado en los músculos (v. 10; el texto hebreo habla más bien de «muslos/piernas» como exponentes de la fuerza humana). Se complace, por el contrario, en sus adeptos, en aquellos que le respetan y esperan en su amor leal (v. 11). El amor del hombre es efímero como nube mañanera (Os 6,4); el amor de Dios es eterno e indestructible. Yahvé, providente con los pequeños pájaros, no es seducido por el poder del hombre, sino por su pequeñez. Únicamente el que renuncia a toda seguridad encontrará seguridad.

2.3. *Alabanza a Dios en Jerusalén* (vv. 12-20). La tercera estrofa viene a ser una ovación coral de la Ciudad Santa que alaba a su Dios. Ya hemos escuchado el nombre de Jerusalén al comenzar el salmo; es la ciudad reconstruida. Cuando se la nomina por segunda vez (v. 12), es la ciudad fortificada y bendecida. Las puertas barradas nos recuerdan la obra de Nehemías, ya realizada (véase Ne 3,3.6.13.14.15). Toda la ciudad está guarnecida y defendida, deshecha la obra demoledora de antaño, como leemos en Lm 2,9: «Derribó por tierra las puertas y rompió los cerrojos». El poeta presta atención al seno de la

metrópoli, yermo en tiempos pasados y ahora bendecido por Yahvé: Jerusalén es nuevamente la ciudad madre, rebosante de hijos (v. 13b; Jr 3,19). La bendición afecta también al territorio jerosolimitano, convertido en un oasis de paz y de prosperidad, proveedor del trigo más granado (v. 14). Los hijos de la ciudad bendecida se sentarán a una mesa bien surtida de manjares.

Los símbolos agrícolas de la escena histórica preparan la segunda estrofa, de alcance cósmico (vv. 15-18). Aparece Yahvé en una teofanía gélida, tan abrasadora como el fuego, para revelar su santa palabra. Tiene ésta dos aspectos: el vindicativo o judicial (véase Is 9,7; Sb 18,15-16) y el benéfico o salvador (véase Sal 107,20). La palabra se parece a un mensajero divino que, corriendo frenéticamente, está dispuesto a cumplir su misión (v. 15). Distintos meteoros obedecen inmediatamente el imperativo de la palabra divina: la nieve blanca como la lana (v. 16; Is 1,18; Dn 7,9), la escarcha cual mantel de ceniza (en Si 43,19, «como sal» que brilla), el granizo semejante al pan del desierto (al maná), hasta llegar a la helada que todo lo abrasa como el fuego. El riguroso frío del invierno ha congelado todo signo de vida. ¿Alude el poeta al invierno exílico de Israel? Puede ser (véase Sal 76,8; 107,33-34; Is 2,12-16; Am 4,12-13; Jr 14,1-6; 15,5-9). La palabra judicial de Yahvé ha sido demoledora como el hielo y como el fuego. Pero en este escenario de muerte suena de nuevo la palabra de Dios y se derriten los hielos (v. 18a); sopla el viento (espíritu) divino y fluyen las aguas. La palabra y el espíritu tienen poder creador (Sal 33,6) y también revelador, como anota el poeta en la estrofa siguiente.

La palabra, ahora con un alcance histórico, ha sido revelada a Jacob, a todo Israel, el pueblo de Dios. Ha sido una palabra narrada, anunciada, revelada (v. 19a; Sal 111,6) bajo la forma de preceptos y normas (v. 19b). Es la palabra de la alianza transmitida en la Ley. Pasado el invierno del destierro, Israel adquiere conciencia de su vocación entre los pueblos: es el pueblo de la alianza. La bendición divina ha dado a este pueblo diezmado una numerosa descendencia, abundante pan de primera calidad (vv. 13-14) y el alimento de la palabra. La misión de Israel es que los pueblos que no conocen a Yahvé reciban el anuncio misionero de la Palabra. Para todos los pueblos está abierto el libro de la naturaleza, para que, identificados los vestigios de Dios en ella, reconozcan al único Dios (véase Hch 14,16-17). Ha de abrírseles también el libro de la historia, para que la Pa-

labra, hasta ahora desconocida, sea aceptada por todos los pueblos. Para Juan es la Palabra por la que todo fue hecho, la Palabra que habita entre nosotros (Jn 1,3.14).

* * *

«El Sal 147 es un admirable cántico de la revelación cósmica e histórica de Dios. Yahvé rompe el silencio y aparece en la primavera y en el hielo, en las vicisitudes de las estaciones y de la historia. La fe se parece a la poesía: nos invita a alabar, a perforar la superficie de la realidad para captar su último sentido, la oculta palabra de Dios» (Ravasi, III, 959).

III. Oración

«Oh Dios, constructor de la Jerusalén celeste, que fijas el número de las estrellas y a cada una la llamas por su nombre, te pedimos que sanes a los de corazón contrito, reúnas a los dispersos y a nosotros nos enriquezcas con tu sabiduría inabarcable. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,522).

SALMO 148

Alabanza de la creación

1 ¡Aleluya!

¡Alabad a Yahvé desde el cielo,
alabadlo en las alturas;
2 alabadlo, todos sus ángeles,
todas sus huestes, alabadlo!
3 ¡Alabadlo, sol y luna,
alabadlo, estrellas lucientes,
4 alabadlo, cielos de los cielos,
aguas que estáis sobre los cielos!
5 Alaben ellos el nombre de Yahvé*,
pues él lo ordenó y fueron creados;
6 el los fijó por siempre, por los siglos,
les dio una ley que nunca pasará.

7 ¡Alabad a Yahvé desde la tierra,
monstruos del mar y abismos todos,
8 fuego y granizo, nieve y bruma,
viento tempestuoso, que hace su voluntad,
9 montañas y todas las colinas,
árboles frutales y todos los cedros,
10 fieras y todos los ganados,
reptiles y pájaros que vuelan,
11 reyes de la tierra y pueblos todos,
dignatarios y jueces de la tierra,
12 jóvenes y doncellas también,
los viejos junto con los niños!

[13] Alaben el nombre de Yahvé:
sólo su nombre es sublime,
su majestad sobre el cielo y la tierra.
[14] Él realza el vigor de su pueblo,
orgullo de todos sus fieles,
de los hijos de Israel, pueblo de sus íntimos.

V. 5 Griego y Vulg. añaden aquí: «él habla y así es», Sal 33,9a.

I. Visión de conjunto

Este poema se atiene al canon de los himnos: invitación a la alabanza y motivación. Así como el Sal 136 multiplica los motivos de alabanza, el presente poema multiplica las invitaciones y el número de los convocados a entonar la alabanza desde el cielo (vv. 1-6) y desde la tierra (vv. 7-14a). Cuatro veces son mencionados los cielos (vv. 2.4 [dos veces] y 13) y otras cuatro la tierra (vv. 7.11 [dos veces] y 13), como si la alabanza se alzara desde los cuatro puntos cardinales del cielo y de la tierra. Los siete imperativos más la forma verbal volitiva del v. 5 («alaben») brindan un octonario de alabanza que implica a ocho creaturas celestes. El único imperativo que encabeza la segunda parte del salmo va dirigido a 23 o a 22 creaturas terrestres: serían 22 si traducimos el v. 6b «monstruos de todos los abismos». Si fuera posible esta traducción, el esquema resulta perfecto: cielo y altura (v. 1) tendría su paralelismo en tierra y abismos (v. 6), a la vez que obtenemos un octonario en la primera estrofa y una serie «alfabética» de 22 criaturas en la segunda. En todo caso, parece que el poeta ha querido dar una sensación de plenitud, corroborada por la reiteración del adjetivo «todo», que por diez veces aparece a lo largo del salmo (vv. 2 [dos veces] .3.7.9 [dos veces].10.11 [dos veces] y 14). Todo lo que hay en el cielo y cuanto existe en la tierra debe alabar a Yahvé. Esta preocupación por la totalidad se afianza aún más al advertir las agrupaciones polares de nombres: cielo y tierra, reyes y pueblos (v. 11a), jóvenes y doncellas (v. 12a), ancianos y niños (v. 12b).

Todos han de alabar a Yahvé, insisto; pero el poeta prefiere enumerar una creatura tras otra, llamando a cada una por su nombre. «El salmista, nombrando, ordena los seres: arriba el cielo, dos astros

según los tiempos, y aparte las estrellas; a un lado los árboles frutales y al otro los cedros; en un plano los reptiles, y en otro las aves; por aquí los príncipes y por allá los pueblos; en dos filas, quizá dándose las manos, mozos y mozas… Dios los estableció, dándoles puesto y función; el hombre los acoge dándoles puesto en el lenguaje, y así dispuestos los conduce a la celebración litúrgica. El hombre ¿«pastor del ser» o liturgo de la creación?, y el lenguaje, ¿«casa del ser» o templo de la alabanza?» (Alonso, *Treinta Salmos*, 447). El hombre es el liturgo, y su lenguaje es el templo, pues la creación no se completará hasta que los distintos seres reciban el nombre que les impone el hombre y hasta que el liturgo alabe a Dios por lo creado. El salmo es una liturgia cósmica, cuyo sacerdote es el hombre. Todos y cada uno de los seres creados son llamados por su nombre, para que, reunidos en asamblea, alaben a Yahvé.

Los motivos para alabar a Yahvé vienen tras las invitaciones, al final de la estrofa. Las creaturas celestes alaban el nombre de Yahvé por ser su creador, porque los consolidó para siempre y porque les dio una ley perpetua (vv. 5-6). Las creaturas terrestres alaban el nombre de Yahvé porque es sublime, porque la majestad divina es más excelsa que el cielo y la tierra, porque da vigor a su pueblo (v. 13). Los tres primeros motivos presentan a Yahvé en movimiento hacia las creaturas celestes, como creador suyo. Los otros tres se centran en el Creador por encima de la creación, preocupado con su pueblo.

Es clara la estructura del salmo en dos estrofas. La primera abunda en imperativos que invitan a la alabanza (vv. 1-4: siete imperativos) a las creaturas celestes e introduce el motivo de la alabanza mediante una forma volitiva del verbo «alabar»: «Alaben el nombre del Señor, pues…» (vv. 5-6). En la estrofa segunda a la orden de solo imperativo desfilan las 23/22 creaturas terrestres (vv. 7-12). Una nueva forma volitiva del verbo «alabar» introduce la motivación (vv. 13-14a). El v. 14bc es el colofón del salmo.

II. Comentario: Es el canto de alabanza de Israel

Quedamos en que el hombre es el liturgo del templo cósmico y que su lenguaje es un templo de alabanza. El hombre tiene un rostro concreto: es Israel, el pueblo de sus íntimos. Israel fue elegido para ser pueblo de Dios («su pueblo») y también para encabezar a

todos los pueblos y representar a todas las creaturas en la alabanza. Los seres del cielo y de la tierra alaban a Yahvé en la liturgia de Israel, en la voz del pueblo de Dios.

2.1. *Alabanza desde el cielo* (vv. 1-6). La alabanza se inicia en el cielo, en las alturas, donde Dios tiene simbólicamente su morada trascendente (v. 1). Los ángeles que forman la corte divina son los primeros invitados a alabar a Yahvé (v. 2b). No son dioses de segundo rango, sino mensajeros de Dios. La fe de Israel los ha aceptado cuando ya estuvo asegurado el monoteísmo. Junto a los ángeles, también alaban a Yahvé las huestes divinas, a cuyo frente está Yahvé como general de los ejércitos; son seres celestes a cuyo cargo corre la ejecución de las acciones militares inherentes al juicio de Yahvé (véase 2 M 3,24ss). Las luminarias mayor y menor, señoras del día y de la noche, junto con todo el cielo estrellado, han perdido la entidad divina que tenían en el Próximo Oriente antiguo y cantan al único Dios (v. 3). También el firmamento o los distintos cielos escalonados (véase 1 R 8,27; 1 Co 12,2) alaban a Dios. Si la expresión «cielos de los cielos» (v. 4a), que es un superlativo, se refiere a los cielos escalonados, el cántico de alabanza va de un cielo a otro: desde el más excelso, en el que Yahvé tiene su trono (Sal 29), hasta el firmamento del que penden el sol, la luna y las estrellas. Las aguas que están sobre los cielos y que, canalizadas, llegan a la tierra, es decir, las nubes, unen también su voz a la alabanza celeste (v. 4). El poeta ha presentado los integrantes de la coral. Enseguida deja constancia de los motivos para que alaben a Dios desde el cielo.

Dios ha de ser alabado porque dio una orden y las cosas comenzaron a existir (Gn 1). Dios ha creado todo. Lo ha hecho soberanamente, sin la ayuda de nadie. El verbo «crear» es raro en textos anteriores al destierro (véase Am 4,13; Dt 4,32; Jr 31,22); aparece unas treinta veces en textos posteriores al destierro, sobre todo en el Segundo Isaías y en escritos procedentes de la escuela sacerdotal. Admirable es la creación; mucho más admirable es la conservación en la existencia, superando la embestida del caos y las amenazas de la destrucción. La solidez de la arquitectura celeste es eterna. El mundo celeste tiene una consistencia especial. El Creador le ha impuesto una orden suya que nada y nadie podrá derogar (v. 6). Dios ha de ser alabado, en consecuencia, por ser el Creador y el conservador de todo lo creado.

2.2. *Alabanza desde la tierra* (vv. 7-14). La alabanza celeste se iniciaba en la cercanía más próxima a Dios, en el entorno de su corte. La alabanza terrestre comienza en el polo opuesto: en el mar o en el abismo, el otro extremo del eje vertical (v. 7). Son invitados a alabar a Dios «los monstruos del mar y abismos todos» (o bien «los monstruos en todos los abismos» (v. 7b). Son los monstruos de siete cabezas, conocidos en la literatura cananea, y mencionados en Sal 74,13, inmersos en las aguas oceánicas; su presencia y actuación son una amenaza para la vida sobre la tierra. Sobre el abismo se apoyan las columnas de la plataforma que es la tierra. Con el plural «abismos» el poeta se refiere a todos los mares como amenaza permanente para la tierra firme. Los seres hostiles a la creación, los monstruos y los mares, son domeñados y, junto con todas las creaturas de la tierra, alaban a Dios. El fuego y el granizo, la nieve y la bruma forman una coreografía teofánica, a la vez que son fuerzas desmesuradas y misteriosas que se mueven por el cosmos (véase Sal 18,10-16; 29,10; 77,19; etc.). Si en vez de «bruma» tradujésemos «humo», que es la acepción más genérica del sustantivo hebreo correspondiente, hemos de establecer la siguiente agrupación: fuego y humo, una erupción volcánica relacionada con la imagen infernal del v. 7; granizo y nieve, como fenómenos atmosféricos vinculados al «viento tempestuoso» que viene a continuación (v. 8). El «viento tempestuoso» es fiel mensajero de Yahvé, como se aprecia en el relato de la creación (Gn 1,2) y en la noche de la liberación de Egipto (Ex 14,21). Puede ser un viento punitivo, ejecutor del juicio de Dios (1 R 19,11), aunque Dios también está en la brisa suave (1 R 19,12-13). Todas estas voces que pueblan la atmósfera forman la gran coral de la alabanza divina.

Ascendiendo del abismo a la atmósfera, el poeta se detiene en la tierra firme. La batuta del director da entrada a la voz de las «montañas y todas las colinas» (v. 9a), tan fascinantes en la cultura oriental que son concebidas como morada de los dioses (Sal 48,3; 68,16-17; 78,54.68; etc.). Son, efectivamente, signo de la verticalidad con relación a la horizontalidad en la que transcurre la vida humana. El mundo vegetal se sintetiza en dos clases de árboles: «árboles frutales y todos los cedros» (v. 9b). El excelso cedro, símbolo del orgullo humano (Is 2,10-22), se doblega y alaba a Dios. El mundo animal forma una cuaterna, agrupando a los animales en dos parejas antitéticas: por una parte, los animales salvajes y los domésticos («fieras y todos

los ganados», v. 10a), y por otra, los reptiles que reptan sobre la tierra y las aves que vuelan en el cielo (v. 10b). Todos los animales, sean de la especie que sean, alaban a Dios.

Llegamos al vértice de la creación: al hombre, creado el día sexto. Todas las autoridades, en sus diversos grados y funciones, reconocen y alaban la gloria de Dios: los reyes y las naciones por ellos representadas, los dignatarios y jueces (gobernantes) de la tierra (v. 11). Sin prestar atención al rango, los humanos pueden ser agrupados de otro modo: según su género («jóvenes y doncellas») y edad («viejos y niños»). Ningún ser humano es incapaz de alabar a Dios ni está excluido de la alabanza.

Este coro inmenso (de 23/22 voces) tiene motivos para alabar a Yahvé. El nombre de Yahvé es «sublime»: semejante a una fortaleza altísima puesta sobre la roca inexpugnable (v. 13b; Sal 139,6); ningún otro, por excelso que sea, tiene la altura divina. La alabanza a Dios ha sido cantada desde el cielo y desde la tierra, en orden descendente. La majestad divina engloba, en orden ascendente, los dos extremos del recorrido vertical: supera a la tierra y al cielo. Sorprendentemente tanta grandeza y majestad se nos hace patente en la profunda inclinación de Dios hacia su pueblo débil y humillado, oprimido y vejado; Dios se abaja y «realza el vigor de su pueblo» (v. 14a). Un pueblo insignificante se convierte en signo de la presencia de Dios en la historia (Sal 138,6). La alabanza descendente, cuyo recorrido era del trono de Dios a las nubes, y la ascendente, que finalizaba en el hombre sin distinción de rango, de género o de edad, tienen como meta el pueblo de Dios; pueblo que ha sido «exaltado» y elevado a la cercanía divina con «la función de dar voz a las creaturas y ser solista en el coro de las naciones» (Alonso, *Treinta salmos*, 446). La alabanza cósmica se encarna en Israel, y este pueblo la dirige a Dios.

* * *

La alabanza divina es entonada por dos coros situados frente a frente: el cielo y la tierra. En los dos ámbitos, en el universo entero, ha de resonar el homenaje que se tributa al Creador (v. 5) y al rey ceñido de majestad (v. 13). Todas las creaturas del cielo y de la tierra cantan el Nombre de Dios, revelado en otros tiempos a Moisés y transferido a Jesucristo muerto y resucitado, a quien Dios le dio «el Nombre-sobre-todo-nombre, de modo que al nombre de Jesús toda

rodilla se postre en el cielo en la tierra, en los abismos, y toda lengua proclame: Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre» (Flp 2,9-11). Es la alabanza de la nueva creación. Es el «Gloria in excelsis» cantado por todo el universo. La Iglesia, el pueblo de los íntimos de Dios, tiene la misión de escuchar la voz de lo creado y, en nombre de la creación, loar al Señor.

III. Oración

«Dios omnipotente, el único excelso entre todos, concede a tus siervos que, así como reconocemos que todo ha sido creado por mandato tuyo, observemos con tu ayuda todos tus preceptos. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,526).

SALMO 149
HIMNO TRIUNFAL

1 ¡Aleluya!

¡Cantad a Yahvé un cántico nuevo:
su alabanza en la asamblea de sus fieles!
2 ¡Regocíjese Israel en su Hacedor,
alégrense en su rey los de Sión:
3 alaben su nombre entre danzas,
haciendo sonar tambores y cítaras.
4 Porque Yahvé se complace en su pueblo,
adorna de salvación a los desvalidos.

5 Exulten los fieles ante su gloria,
desde donde estén griten de alegría*,
6 con elogios a Dios en su garganta,
y en su mano espada de dos filos;
7 para tomar venganza de las naciones
e infligir el castigo a los pueblos,
8 para atar con cadenas a sus reyes,
con grillos de hierro a sus magnates,
9 para aplicarles la sentencia escrita:
¡será un honor para todos sus fieles!

V. 5 «desde donde estén griten de alegría»; otros: «y lo aclamen aun en los lechos».

I. Visión de conjunto

Este salmo, como el precedente, se atiene al canon de los himnos: invitación a la alabanza y motivación. La invitación, en imperativo o en forma verbal volitiva, se distribuye en dos partes: vv. 1-3 y 5-6. La motivación fundamental es que Dios concede la victoria a los oprimidos (v. 4), con la consiguiente derrota y aun aplicación del correspondiente castigo a los opresores (vv. 7-9). En poemas de este género es normal que abunden los verbos o sustantivos pertenecientes al campo semántico de la alabanza. He aquí los siete verbos de ese campo presentes en el poema: cantar (v. 1), regocijarse, alegrarse (v. 2), alabar, hacer sonar (tañer, v. 3), exultar, gritar de alegría (v. 5). El septenario verbal se completa con nueve nombres laudativos. Los invitados a la alabanza son: «la asamblea de los fieles» (v. 1) o los fieles sencillamente (vv. 5 y 9), «los de Sión» (v. 2b), «los desvalidos» (v. 4). Alaban a su Hacedor y Rey (v. 2a) por haber dado la victoria a su pueblo.

El poema comienza con esta invitación: «¡Cantad a Yahvé un cántico nuevo!». Después de haber recorrido todo el libro, el cántico ya no es tan nuevo. Lo hemos encontrado en otros cinco lugares: Sal 33,3; 40,4; 96,1; 98,1; 144,9. Tampoco es nueva la temática del poema, lleno de tantas alusiones a otros pasajes bíblicos, como los diez últimos salmos. Puede ser nueva, sin embargo, la situación. El poeta puede haberse inspirado en la época de Nehemías o en los tiempos de los Macabeos. Los que construían las murallas y los cargadores «con una mano cuidaba cada uno de su trabajo, con la otra empuñaba el arma» (Ne 4,11). Fueron años difíciles (siglo V a.C.), en los que se pueden ambientar tanto el v. 4 como los vv. 7-9 del salmo. No obstante creo que es más acertada la ambientación del salmo en los tiempos de los Macabeos.

Ha de entonar un «cántico nuevo» la «asamblea de sus fieles» (de los Asideos, v. 1b). Sólo en otro pasaje bíblico se nos habla de esa asamblea: «Se les unió por entonces ‘el grupo de los fieles’ (la asamblea de los Asideos), israelitas valientes y entregados de corazón a la Ley» (1 M 2,42). Reaparecen los Asideos en un momento de deliberación importante (1 M 7,13). Los fieles ocupan en el salmo posiciones estratégicas: al comenzar el poema (v. 1), en la mitad del mismo (v. 5) y en el verso final (v. 9); es decir, en el verso invitatorio, al comenzar la segunda parte y cerrando el último verso. Dado lo excepcional de la expresión «asamblea de sus fieles», la importancia es-

tructural que tiene en el salmo y el alcance escatológico del poema, es muy verosímil que el poeta hable del grupo de «celosos israelitas que, reunidos en torno a Judas Macabeo, lucharon victoriosamente contra los Seléucidas que intentaban imponer las costumbres paganas al pueblo elegido» (Lancellotti, 928).

También otros son invitados a alabar a Yahvé. Los «de Sión», los ciudadanos de Sión: se identifican con Israel, según da a entender el paralelismo (v. 2). Los «desvalidos», que, por la misma razón de paralelismo, son el pueblo de Dios: «su pueblo» (v. 4). Los fieles, sin paralelismo con otros en los versos mencionados (vv. 1.5 y 9), son una parte de Israel e incluso de los pobres, pero no se identifican con el pueblo entero oprimido. Son representantes y defensores de este pueblo ante la belicosidad de las naciones/pueblos paganos (v. 7), de los reyes y magnates (v. 8). Toman parte en esta batalla con fervor religioso y con valentía. Celebran la gloria de Yahvé (v. 5a), tal como reflejan los siete verbos anteriormente mencionados; son entusiastas del honor divino (véase Is 13,3); reconocen únicamente a Yahvé como a su Creador y Rey (v. 2), rechazando el reconocimiento de cualquier otro rey; están convencidos de que Yahvé se complace en su pueblo (v. 4) y de que da la victoria a los pobres (v. 4b). En cuanto guerreros, acuden al enfrentamiento con el enemigo con «elogios a Dios en su garganta y en su mano espada de dos filos» (v. 6). «Los Leales oponen armas a armas, violencia justa a violencia injusta. Tan justa es su acción militar, que en ella se cumple la sentencia dictada por Dios. Son los verdugos honoríficos de Dios juez, por lo cual gozan ejerciendo la justicia vindicativa (significado de «venganza»), ejecutando el castigo, aherrojando a los poderosos enemigos» (Alonso, *Treinta Salmos*, 435).

Si aplicamos al poema la hermenéutica genérica de lucha del bien contra el mal, adquiere el salmo una dimensión escatológica y un cierto sentido mesiánico, como los salmos del reino de Dios (Sal 2; 45; 110). Desde la perspectiva escatológica, el salmo aún está pendiente del combate definitivo entre el bien y el mal, con la victoria del bien. Con alcance mesiánico, habrá que esperar la llegada del reino de paz, una vez que hayan sido humillados los violentos. En conjunto, y sintéticamente, creo que es acertado decir que es un himno marcial y triunfal de los Asideos de la época macabea, con el doble alcance al que acabo de referirme.

Se compone de dos estrofas hímnicas con su invitación y motivo: El cántico nuevo de los Fieles (vv. 1-4) y la aclamación bélica de los Justos (vv. 5-9).

II. Comentario: «Cantad a Yahvé un cántico nuevo»

Aunque la expresión «cántico nuevo» no sea nueva y la temática sea vieja, como advierten las notas marginales del poema, la situación es nueva; por lo cual el cántico es nuevo.

2.1. *El cántico nuevo de los Fieles* (vv. 1-4). El cántico no es nuevo porque se acaba de componer o porque lo que celebra no fue festejado con anterioridad. El Sal 96, por ejemplo, es un cántico nuevo a Yahvé rey, como el Sal 98; Jdt 16,13 nos regala una oda por la victoria de una pobre de Yahvé; el cántico nuevo de la nueva Jerusalén es un himno escatológico (Ap 5,9), etc. El cántico no es nuevo por el tiempo en que aparece ni por su tema; es nuevo porque nueva es la intervención divina, por su irrupción definitiva en la historia de la salvación. La ejecución de este cántico nuevo corre a cargo de la «asamblea de los fieles», reserva espiritual y moral del Judaísmo en la época helenista.

En este cántico no puede faltar una mención expresa al pueblo de Dios, Israel, llamado «los de Sión» (lit. «hijos de Sión», v. 2), es decir, testigos de la presencia de Dios en el tiempo (casa de David) y en el espacio (templo). Son los herederos de las tradiciones de Sión, ciudadanos de la Ciudad santificada por la presencia de Dios, aun cuando la monarquía (la casa de David) ya haya desaparecido. La intervención de Dios como «Hacedor» (como Creador) y como rey único no puede dejarles indiferentes, sino que es para ellos fuente de una alegría incontenible e inarticulada. «Quien expresa su alegría mediante los verbos 'regocijarse' y 'alegrarse' está tan cerca del acontecimiento que no puede reaccionar más que con un grito de júbilo o con una exclamación» (A. Aparicio, *Tú eres mi Bien*, 106). El acontecimiento tiene algo de inefable: el Creador es el único rey que se interesa por la historia humana y particular de Israel (v. 2; Sal 96-100). La alegría es tan intensa que alcanza el frenesí de la danza, de la música y de la fiesta (v. 3; véase Ex 15,20).

El Creador y Rey se inclina hacia los humillados, a los que muestra su gran amor: se complace en su pueblo desvalido o pobre. En vez del yugo enemigo que doblega la cabeza (véase Is 45,17; 46,13), le en-

galana con una corona, como si fuera un rey ceñido de gloria y de majestad; una corona semejante a la del rey divino (véase Sal 8,6; 21,6; 29,1; 96,6; 104,1). El pueblo de Dios participa del esplendor divino, por ser un pueblo salvado (v. 4b) por el Creador y Rey.

2.2. *Aclamación bélica de los Justos* (vv. 5-9). Los Justos abren y cierran la segunda estrofa. El himno adquiere tonalidades bélicas, mientras a los Justos les envuelve un halo de gloria divina, que han de enaltecer «desde el lugar [donde estén]». Otros identifican este «lugar» con el lecho (véase nota textual) y piensan en la invitación del Deuteronomio a honrar la ley de Yahvé también «acostados» (6,7). Hay quien opina que el «lugar» se refiere al campamento en el que reposa el soldado antes de empezar la guerra, o a la estancia en el templo (con la consabida plegaria) antes de la batalla. En cualquier caso, los Justos alaben a Dios siempre. La plegaria y la confianza en Dios, plasmada en el himno, no está reñida con la valentía militar: elogios de Dios en la boca y espada de dos filos en las manos (v. 6; véase Ne 4,11). Dios no derrotará al enemigo con el trueno o con el rayo, sino con la espada de los Fieles (véase 1 M 3,18-19; 4,9-13; 9,44-47). La espada de dos filos, por lo demás, es el arma adecuada para la ofensiva bélica (véase Jc 3,16; Pr 5,4) y para la definitiva batalla escatológica (véase Is 41,15; Ap 1,16; 19,15). Los Justos se han convertido a la postre en sacerdotes de la guerra.

La acción bélica se articula mediante tres gerundios (traducidos al castellano con tres proposiciones finales: «para tomar venganza…, para atar…, para aplicar»), hasta llegar al desenlace (vv. 7-9). Los paganos han oprimido u oprimen al pueblo de Dios. Es hora de tomar represalias contra ellos (v. 7). Habitualmente es Dios el vengador de Israel (véase Is 34,8; 35,4; 61,2). A veces se le confía la venganza al rey, en cuanto que es delegado de Yahvé (véase Sal 18; 20; 21; 72). Desaparecido el monarca en Israel, al pueblo mesiánico, o a parte del mismo, se le confía la misión de perseguir a los impíos hasta acabar con ellos, consolidando así la justicia. «El juicio de Dios implica a todos, y todos deben empeñarse en la lucha por la justicia» (Ravasi, III, 993). La segunda acción es una consecuencia de la primera: encadenar a «reyes y magnates» (v. 8). El único rey es Yahvé, como queda dicho (v. 2); los nobles (sustantivo formado en hebreo con la raíz *kbd*, que significa «gloria») no pueden competir con la gloria (*kbd*), que enaltecen los Fieles (v. 5). Todos los magnates y reyes caen ante el

único Rey glorioso. Todo queda concluido cuando se aplica a los reyes paganos, y a las naciones, la sentencia dictada (v. 9), acaso consignada por escrito en los libros proféticos: en los oráculos contra las naciones (véase Is 13-23; Jr 46-51; Ez 25-32; etc.). Que los Fieles se conviertan en la mano justiciera de Yahvé no deja de ser un gran honor; son los justicieros de Yahvé. Así, la dignidad regia del soberano se transfiere a los Justos: «Será un honor para todos sus fieles» (v. 9b). El poema comienza con la alabanza en «la asamblea de los Fieles» (v. 2) y termina implicando a los Fieles en la acción divina.

* * *

Este salmo causará extrañeza y rechazo en no pocos cristianos. ¿Cómo unir la alabanza a Dios con la espada de dos filos en las manos (v. 6)?, ¿cómo alabar a Dios, creador y rey, mientras la venganza constituye un título de gloria? Por la época posiblemente reflejada en el poema, el salmo puede ser considerado un «cántico de resistencia»: el pueblo de Dios no sólo sufre la opresión de los paganos, sino que éstos atentan contra la más auténtica y profunda realidad religiosa de Israel. Este pueblo no puede abdicar de su condición, de ser pueblo de Dios, y asumir el comportamiento de los paganos (helenos en este caso) sin negarse a sí mismo. Hubo un grupo de fieles dispuestos a jugarse la vida por defender la identidad religiosa de su pueblo: fueron los Fieles de Dios, los Asideos, un grupo piadoso y aguerrido. Si no nos sirve su belicosidad, no hemos de desdeñar su piedad. La lucha por la justicia es válida también hoy. «No debemos perder de vista que también en el Nuevo Testamento se habla de juicio de venganza (Apocalipsis), y que la aquendidad y el triunfo del poder de Dios en este mundo, que es el mundo de sus enemigos, constituyen el tema propiamente tal del salmo» (Kraus, II, 835).

III. Oración

«Oh Dios, autor de toda bondad, que exaltas al que te confiesa humildemente, concédenos que, así como ciñes de gloria a tus santos, te dignes guardar a tu Iglesia de los placeres del presente mundo. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglo de los siglos. Amén» (PL 142,528).

SALMO 150
Doxología final

1 ¡Aleluya!

Alabad a Dios en su santuario,
alabadlo en su poderoso firmamento;
2 alabadlo por sus grandes hazañas,
alabadlo por su inmensa grandeza.

3 Alabadlo con el toque de cuerno,
alabadlo con arpa y con cítara;
4 alabadlo con tambores y danzas,
alabadlo con cuerdas y flautas;
5 alabadlo con címbalos sonoros,
alabadlo con címbalos y aclamaciones.

6 ¡Todo cuanto respira alabe a Yahvé!
¡Aleluya!

I. Visión de conjunto

Los poemas precedentes, desde el Sal 146, han venido preparando el último poema del salterio, un himno a toda orquesta, o, como lo llama Lancellotti, «un concierto de música sacra» (p. 931). «Aleluya» es la palabra final del salterio y de la vida del creyente. Atrás quedan las súplicas, los deseos, las confesiones de fe, las insidias de los enemigos, las imprecaciones, etc., hasta llegar al «Aleluya» como palabra final. Una breve doxología ha ido sellando cada uno de los cinco libros del Salterio (Sal 41,14; 72,18-20; 89,53; 106,48); el quinto libro

y todo el Salterio se cierra con «una doxología ardiente y sonora como las trompetas de plata del templo» (Brillet).

La invitación a la alabanza se repite diez veces (como diez son las palabras pronunciadas por Dios en la creación [Gn 1] y diez los mandamientos del decálogo [Ex 20], dirá el Judaísmo). La invitación «Aleluya» se agrupa de dos en dos. En interesante notar que el destinatario de la alabanza en el primer verso es El (nombre común cananeo para designar a la divinidad) y que la última palabra del salmo y del libro sea Yah (nombre abreviado de Yahvé). «El Sal 150 pretende ser, entonces, un cántico ecuménico. La fe de Israel reconoce a El, dios supremo de los cananeos, pero todas las instituciones sobre la divinidad deben ser reservadas a Yahvé, que es el último término divino del salmo. El es Yahvé y Yahvé es El. Hay un solo Dios. Las religiones de los demás pueblos han llegado a Dios a tientas, en un movimiento desde abajo hacia arriba. La religión de Israel es revelación de Dios al hombre, en un movimiento de condescendencia» (R. Lack, *Mia forza*, 151). Excepción hecha del primer hemistiquio, que nombra personalmente a El como el destinatario de la alabanza, y de la forma verbal última, que explicita el complemento verbal («...alabe a Yah»), los demás versos se refieren a Dios mediante el pronombre «lo». El v. 2 aduce los motivos de la alabanza. El resto es casi todo sonido y gesto.

En este himno orquestal pueden distinguirse tres movimientos. Un esbozo cósmico-trascendente (v. 1) va seguido de otro histórico (v. 2). A continuación, el sonido de siete instrumentos más uno (vv. 3-5: los címbalos repiten). Para terminar con otro esbozo cósmico-histórico (v. 6). Los tres movimientos están arropados por un «Aleluya» inicial y otro final; es la última palabra del libro que comenzaba con la proclamación de una «bienaventuranza» (Sal 1).

II. Comentario: «Aleluya»

Alabar y cantar a Dios es todo para el salmista y para el creyente. «Aleluya» es la palabra conclusiva de la historia universal y particular. Esta palabra suena y resuena a lo largo de los siglos y en el ancho universo, hasta convertirse en la palabra final de los redimidos: de la muchedumbre inmensa, de los veinticuatro Ancianos y de la voz que se oye en el trono celeste (Ap 19,1.3.4.6). Es una palabra que, en *crescendo* rítmico, como si de una danza se tratara, eleva al creyente al éxtasis contemplativo, a la alegría eterna.

2.1. *Primer movimiento* (vv. 1-2). La primera alabanza suena en lo más alto del cosmos, más allá de la bóveda del firmamento, donde Dios tiene su residencia celeste. El templo divino en el cielo (no «sus santos», como traducen los LXX y la Vulgata) es el ámbito adecuado para el primer y segundo «Aleluya». El templo celeste remite indirectamente al santuario terrestre de Jerusalén, como lugar en el que se unen el cielo con la tierra, lo divino con lo humano. El templo celeste se comunica con el terrestre (véase Sal 63,3; 1 R 8,27.30; etc.). Hablar de la presencia sacramental de Dios en el templo de Jerusalén, sin que preceda la presencia divina en el templo celeste, es ilusión y magia. Según la cosmología bíblica, el firmamento es la línea de demarcación entre la inmanencia y la trascendencia, entre el mundo y Dios (véase Sal 19,2; 74,13; 104,9; 148,6; etc.). Más allá de esta lámina metálica que es el firmamento, se eleva la fortaleza divina, su templo santo o su palacio.

Dios ha intervenido en la historia, donde ha dejado constancia de su inmenso poder creador y salvador. No pocos salmos, junto con el credo histórico de Israel, han levantado acta de las intervenciones de Dios en el mundo del hombre. Porque la creación y la historia se implican mutuamente (donde concluye el poder creador se inicia el poder salvador: la conservación y grandeza de lo creado), es fácil saltar de una a otra. La creación y la historia atestiguan continuamente la presencia de Dios; por ello deben ser una alabanza perenne, un «Aleluya» eterno (v. 2).

2.2. *Segundo movimiento* (vv. 3-5). El creyente puede encomendar a los instrumentos musicales la expresión de su sentimiento religioso; se ahorrará palabras que no saben decir lo que es de suyo inefable, y dirá con los sonidos lo que su pobre vocabulario no acierta a traducir. San Juan Crisóstomo recordaba la función mediadora de la música para vencer la superficialidad del espíritu humano y conducirlo a la «alabanza exigida por el culto y al consuelo de la dulzura y del poder de las melodías» (PG 55,497).

Los instrumentos musicales se dividen en tres grupos: los de viento (trompetas [el cuerno] y flautas), los de cuerda (arpa, cítara y cuerdas) y los de percusión (tambores y címbalos). «Estamos ante la orquesta de Israel, del mundo y del universo, a la que se convoca a alabar a Dios. Por eso, este salmo permanece abierto a los demás instrumentos que, en nuestro nombre y por medio de nuestra voz, también

pueden alabar a Dios» (Bortoloni, *Conocer y rezar los salmos*, 731-732). Al sonido de todos estos instrumentos, y con la excitación de la danza, toda la asamblea canta su alabanza a Dios, su gozo y su amor entusiasmado: seis «Aleluya» seguidos.

2.3. *Tercer movimiento* (v. 6). El colofón de Sal 148,14 presentaba al pueblo de los íntimos de Yahvé, a Israel, como el liturgo de la alabanza cósmica. El poema final del salterio ha dado voz y sonido a 7+1 instrumentos musicales, mientras el Aleluya recorre los espacios celestes, y en el cosmos, a la vez que en la historia, resuena ininterrumpidamente la alabanza. La cima del cántico de gloria es el v. 6: «¡Todo cuanto respira alabe a Yahvé». ¿A quién se refiere el poeta: a todo ser viviente o a un ser viviente en particular?

La traducción castellana es aplicable a todo ser viviente: todos ellos respiran. Del término hebreo correspondiente (n^{e}*šamâ*) dice la Biblia que tan sólo lo poseen Dios y el hombre (Jb 33,4; 34,14; 32,8; 37,10; 4,9; 2 S 22,16; Sal 18,10; Is 30,33; Gn 2,7). Tanto los animales como el ser humano poseen «espíritu» (aire: *rûah*); son carne y seres vivientes; pero únicamente el hombre es n^{e}*šamâ* («respiro»), como capacidad de conocerse y de juzgarse, de introspección. Acaso lo esclarezca el texto siguiente del Proverbios: «Lámpara de Yahvé es el respiro (n^{e}*šamâ*) del hombre / que sondea lo más profundo de su ser». A propósito de este texto de Proverbios, comentan Alonso-Vílchez: el respiro «es la conciencia del hombre, por la cual está presente a sí mismo, se conoce y se reconoce, se indaga y descubre» (*Proverbios*, 399). El ser humano, todo ser humano, es el liturgo del Aleluya final del salterio. Cantar el Aleluya final no es algo que competa sólo a los ángeles (Sal 148,2); no es exclusivo de los sacerdotes, sino que implica a todo el pueblo de Israel e incluso a todo ser humano y, en el ser humano, a todos los vivientes, cuantos «respiran aliento vital» (Gn 7,22). El mundo, de este modo, se convierte en templo y en altar de una liturgia cósmica, cuyo himno, y también su palabra definitiva, es: «¡Aleluya!».

* * *

San Agustín termina sus «Enarraciones sobre los salmos» y su comentario al Sal 150 con las palabras siguientes: «Vosotros sois la trompeta, el salterio, la cítara, el tambor, el coro, las cuerdas, el órgano, el címbalo sonoro de regocijo de las cosas que suenan bien,

porque son armónicas. No se piense aquí en nada vil, en nada pasajero, en nada cómico. Y como percibir según la carne es muerte, *todo espíritu alabe al Señor*» (*Enarraciones*, IV, 930). Alabar a Dios sin interrupción es el sacrificio y el ministerio más noble que se le encomienda al ser humano, imagen y semejanza de Dios. Todos los instrumentos musicales están a su disposición. Todo lo creado se pone a su servicio, de modo que en el templo cósmico no cese el «Aleluya» terreno que alcanzará su plena sonoridad en el «¡Aleluya!» eterno.

III. Oración

«Delicado Acorde de nuestra melodía, que nos ordenas modular nuestra voz al son de flautas y liras, concédenos que, mientras te cantamos con amor espiritual, te alabemos, junto con todos los santos, en los coros eternos. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,530).

EPÍLOGO

Los LXX añaden un último salmo (Sal 151) a los salmos canónicos. La Vetus Latina y la versión siríaca han transmitido también este salmo, acompañado en la versión siríaca por otros cuatro más. Lo más sorprendente es que en Qumrán también se conozca el Sal 151 (11QPs[a]). Ofrezco la traducción del texto de los LXX sin comentar el salmo, que excedería el trabajo que se me encomendó. No comparo la versión de los LXX con el texto de Qumrán, más amplio, ni con el siríaco, que tiene sus variantes con relación del texto griego. He aquí la traducción:

SALMO 151
Este salmo pertenece a David; escrito por él y es extranumérico.

Cuando combatió con Goliat

1 Era el más pequeño de mis hermanos,
el más joven en la casa de mi padre;
pastoreaba las ovejas de mi padre.
2 Mis manos hicieron una flauta,
mis dedos afinaron el arpa.

3 ¿Quién se lo comunicará a mi Señor?
Él, el Señor, él mismo lo escuchará.
4 Él me envió a su ángel,
me sacó de ir tras las ovejas de mi padre,
y me ungió con el aceite de su unción.

5 **Mis hermanos eran esbeltos y altos,**
pero el Señor no les quiso a ellos.
6 **Salí al encuentro del extranjero,**
y me maldijo junto con sus soldados.
7 **Pero yo, arrebatándole la espada,**
lo decapité y quité el oprobio de Israel.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

AGUSTÍN (san), *Enarraciones sobre los salmos* (4 vol.), en «Obras de san Agustín XIX», BAC 235, 246, 255 y 264, Madrid 1964, 1965, 1966 y 1967.

ALLEN, L. C., *Psalms 101-150*, WBC 21, Waco (Texas) 1983.

ALONSO SCHÖKEL, L., *Treinta Salmos: Poesía y oración*, Madrid 1980.

ALONSO SCHÖKEL, L. y Carniti, C., *Salmos* (2 vol.), Estella 1992 y 1993.

APARICIO RODRÍGUEZ, Á., *Salmos. Comentarios didácticos a la Biblia*, Madrid 2004.

APARICIO RODRÍGUEZ, A. y GARCÍA PAREDES, J. C. R., *Los salmos, oración de la comunidad. Para celebrar la liturgia de la Horas*, Madrid 2004[6].

BEAUCAMP, E., *Le Psautier. Ps. 1-72*, París 1976; *Ps 73-150*, París 1979.

BEAUCHAMP, P., *Los Salmos noche y día*, Madrid 1981.

BORTOLINI, J., *Conocer y rezar los Salmos. Comentario popular para nuestros días*, Madrid 2002.

CRAIGIE. P. C., *Psalms 1-50*, WBC 19, Waco (Texas) 1983.

DAHOOD, M., *Psalms I: 1-50*. AB 16, Nueva York, 1965; *II: 51-100*, AB 17, 1968: *III: 101-150*, AB 17A, 1970.

GONZÁLEZ NÚÑEZ, A., *El libro de los Salmos. Introducción, versión y comentario*, Barcelona 1966.

JACQUET. L., *Les Psaumes et le coeur de l'homme*, vol. I, Gembloux 1975 ; vol. II, 1977; vol. III, 1979.

KRAUS, H-J., *Teología de los salmos*, Salamanca 1985.

KRAUS, H-J., *Los Salmos. Sal 1-59,* Salamanca 1993; *Sal. 60-150*, Salamanca 1995.

LANCELLOTTI, A., *I Salmi*, en «Nouvissima versione della Bibbia» 18, Milán 1987.

MAILHIOT, G.-D., *El libro de los Salmos. Rezar a Dios con palabras de Dios*, Madrid 2005.

RAVASI, G., *Il libro del Salmi. Commento e attualizzazione. Vol I (1-50)*, Bologna 1981; *Vol. II (51-100)*, 1983; *Vol. III*, 1984.

TATE, M. E., *Psalms 51-100*, WBC 20, Waco (Texas) 1990.

WEISER, A., *I Salmi 1-60. Traduzione e commento*, Brescia 1984.

COLECCIÓN
COMENTARIOS A LA BIBLIA DE JERUSALÉN

CONSEJO ASESOR:
Víctor Morla y Santiago García

ANTIGUO TESTAMENTO

1A. Génesis 1-11, *por José Loza*
1B. Génesis 12-50, *por José Loza*
2. Éxodo, *por Félix García López*
3. Levítico, *por Juan Luis de León Azcárate*
4. Números, *por Francisco Varo*
13A. Salmos 1-41, *por Ángel Aparicio*
13B. Salmos 42-72, *por Ángel Aparicio*
13C. Salmos 73-106, *por Ángel Aparicio*
13D. Salmos 107-150, *por Ángel Aparicio*
15A. Job 1-28, *por Víctor Morla Asensio*
19A. Isaías 1-39, *por Francesc Ramis Darder*
19B. Isaías 40-66, *por Francesc Ramis Darder*
22. Daniel, *por Gonzalo Aranda*

NUEVO TESTAMENTO

1A. Evangelio de Mateo, *por Antonio Rodríguez Carmona*
1B. Evangelio de Marcos, *por Antonio Rodríguez Carmona*
3A. Evangelio de Juan, *por Secundino Castro Sánchez*
5. Corpus Paulino II. Efesios, Filipenses, Colosenses, 1-2 Tesalonicenses, Filemón y Cartas Pastorales: 1-2 Timoteo, Tito, *por Federico Pastor*
6. Carta a los Hebreos, *por Franco Manzi*
8. Apocalipsis, *por Domingo Muñoz León*

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de RGM, S.A., en Urduliz,
el 8 de enero de 2008.



El cuarto volumen de este comentario está reservado para el quinto y último libro del salterio (Sal 107-150). Según los títulos del texto masorético, existe una breve colección davídica en los inicios del libro (Sal 108-110) y otra, algo mayor, casi al final (Sal 138-145). Algunos salmos de «las canciones de las subidas» (Sal 120-134) también son atribuidos a David (Sal 122; 124; 131; 133); uno más se le asigna a Salomón (Sal 127). Los salmos restantes del libro carecen de título, son «huérfanos». Entre los salmos «huérfanos» tiene suma importancia el Sal 119, el más largo del salterio, dedicado todo él a cantar la revelación divina (la Ley) a lo largo de 176 versos. ¿Es posible alguna articulación de los salmos del quinto libro?

La editorial Desclée De Brouwer presenta esta serie de comentarios a la *Nueva Biblia de Jerusalén*, con la pretensión de que ocupe el espacio abierto en el mercado de la lengua castellana entre la divulgación y la crítica científica.

Ángel Aparicio Rodríguez nacido en Torquemada (Palencia), es sacerdote claretiano, catedrático de Biblia en el Instituto Teológico de Vida Religiosa, integrado a la Universidad Pontificia de Salamanca. Su tesis doctoral versó sobre el Salmo 16. Es autor de algunos libros sobre salmos, entre ellos: «Los salmos, oración de la comunidad», Madrid [6]2004 y «Salmos», Madrid 2004.



